

36.018

Q 33

Class

236.0/3

Q 33

Book

General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York

Et 3/3/76

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902

Die Auffassung des Todes in Israel

Von

Lic. Gottfried Quell

Privatdozent

an der Universität Leipzig



Leipzig

1925

Erlangen

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl

DEUTSCHE BIBLIOTHEK

UNIVERSITÄT

LEIPZIG

236. p15

Q33

78990

Vorbemerkung.

Das vorliegende Heft enthält in erweiterter Fassung eine Habilitationsvorlesung, die ich am 8. November 1924 an der Universität Leipzig gehalten habe. Die Vortragsform ist bei der Drucklegung unverändert gelassen worden, da mir daran lag, eine leicht lesbare Darstellung zu geben.

LEIPZIG, im Mai 1925.

27/12/5

Über die bei einem Volk innerhalb geschichtlich erkennbarer Zeiträume sich entwickelnde Auffassung des Todes lassen sich unter zweifachem Gesichtspunkt Betrachtungen anstellen. Die Bedeutung des Gegenstandes ist zunächst eine kulturgeschichtliche. Die Art der Auseinandersetzung mit dem Geheimnis des Todes in Sitte und Brauch ist kein geringes Kriterium für die geistige Eigenart und Entwicklungsstufe bestimmter Gruppen, ebenso wie das technische Können eines Zeitalters durch die im Dienst der Bestattung stehenden Fertigkeiten sich nach vielen Richtungen auszuweisen pflegt. Aus dem allgemein kulturgeschichtlichen Interesse an der Entwicklung der Todesvorstellungen muß aber, besonders gegenüber dem Tatbestand bei antiken Völkern, eine vorwiegend religionsgeschichtliche Betrachtungsweise hervorgehen. Denn der überaus starke Einfluß, den die herbe Tatsache des Sterbens und Vergehens der menschlichen Natur auf die religiöse Fähigkeit des Menschen ausübt, kann nicht leicht überschätzt werden. Kaum an irgend einem andern Punkt ist die Religion im Leben so fest gewurzelt wie in der Erfahrung des Todes; Religion ist die stärkste Waffe, mit deren Hilfe der Mensch der düstersten Erscheinung seines Daseins sich zu erwehren sucht. So muß die Kulturgeschichte zur Religionsgeschichte werden, soll das Gebiet der Todesvorstellungen der Forschung sich völlig erschließen.

Wenn unter dieser Voraussetzung im Folgenden versucht wird, die Auffassung des Todes in Israel festzustellen, so ist, dem besonderen Anlaß dieser Ausführungen entsprechend, an eine erschöpfende Darstellung und Diskussion

des sehr umfangreichen Stoffes nicht gedacht. Vielmehr ist der Versuch beabsichtigt, in engem Rahmen eine übersichtliche Gruppierung der Gedanken vorzuführen, die im Volk Israel in Bezug auf den Tod nachweislich Geltung gewonnen haben, ihre seelischen Grundlagen zu bestimmen, ihre Entwicklung, so weit das durch die Quellen ermöglicht ist, anzudeuten und dabei die Darstellung nicht wesentlich über die alttestamentliche Zeit hinaus zu führen. Demgemäß suche ich die israelitische Auffassung des Todes nacheinander aus den beiden Gebieten zu entwickeln, auf welche sich die Quellen unsrer Erkenntnis derselben verteilen: aus der Behandlung der Leiche und aus der religiösen Reflexion bzw. aus dem Charakter des israelitischen Lebensgefühls.¹⁾

I.

Die Behandlung der Leiche beruht auf Vorstellungen, die älter sind als die gesamte weit verzweigte Spekulation über das Wesen des Todes, welche die alttestamentlichen, vollends die späteren jüdischen Quellen vorführen. Sitte und Brauch waren auch in Israel die konservativsten Kulturträger. Versucht man also, aus dem Leichenbrauch ein Bild der ihm zugrundeliegenden Todesvorstellung zu gewinnen, so darf von vornherein damit gerechnet werden,

¹⁾ Vgl. im allgemeinen: Torge, Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im A. T. 1909; Bertholet, die isr. Vorstellungen vom Zustand nach d. Tod² 1914; A. Lods, La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite, Thèse, Paris 1906; Ders., Le culte des ancêtres dans l'antiquité hébraïque etc. 1906 (dort S. 129—145 ausführliche Bibliografie!); Beer, der biblische Hades (in «Theol. Abhandlungen» für H. J. Holtzmann 1902, S. 1—29); Grüneisen, der Ahnenkultus u. d. Urreligion Israels 1900; Frey, Tod, Seelenglaube u. Seelenkult im alten Israel 1898; Ders., die altisr. Totentrauer (Inaug.-Diss. d. Universität Jurjew) 1898; Schwally, das Leben nach dem Tode nach d. Vorstellungen des alten Israel u. des Judentums einschl. des Volksglaubens im Zeitalter Christi 1892. Weiter die Archäologien von Nowack, Benzinger u. Volz, Bertholet, Kulturgesch. Israels 1920 passim; Krauß, Talmudische Archäologie II 1911, S. 54—82; Kittel, Gesch. d. Volkes Isr.⁶ 1923—25 u. die bibl. Theologien, bes. Hölscher, Gesch. d. isr. und jüd. Religion 1922. M. Weber, Religionssoziologie III, 1921, S. 150 ff.

daß dies Bild nicht in allen Zügen mit der späteren offiziellen Spekulation übereinstimmt. So ist es auch tatsächlich, wie schon ein Blick auf die mannigfachen Versuche, die israelitischen Trauerriten zu deuten, lehrt. So läßt sich, um nur ein Beispiel aus dem Material herauszugreifen, kein inneres Verhältnis erkennen zwischen der Sitte, bei einem Todesfall den Bart zu verhüllen oder abzuschneiden,¹⁾ und der ausgeprägten Vorstellung vom Totenreich, wie sie vorwiegend in der nachexilischen Literatur auftritt. Man muß, um solche Bräuche zu verstehen, eine Weltansicht in ihnen suchen, die in dem offiziellen Schrifttum unterdrückt worden ist. Denn die maßgebende israelitische Ueberlieferung zielt immer dahin ab, die Geschichte zu nivellieren, die Entwicklung in weitgehendem Maß zu ignorieren und die Idee der vollkommenen Jahwereligion im Sinn des Deuteronomiums auch in vergangenen, unfertigen Zeitaltern als herrschend zu erweisen. Vielmehr bieten die kulturellen Beziehungen Israels zu anderen Völkern, insbesondere zu Kanaanitern und Babyloniern, eine Handhabe, den Tatbestand in der israelitischen Kultur aufzuklären.

Was nun die Behandlung der Leiche betrifft, so läßt sich vor allem feststellen, daß bei den Israeliten in allen Entwicklungsperioden unverändert die Sitte der Beisetzung scheint geübt worden zu sein. Die Leichenverbrennung lehnte man, wie wohl alle Semiten,²⁾ für den normalen Todesfall ab; sie war auf besondere Fälle beschränkt. Es läßt sich jedenfalls keinerlei Beleg oder Wahrscheinlichkeit feststellen, daß es je anders war. Verbranntwerden ist nach dem israelitischen Gesetz ein Schimpf, die Strafe für Unzucht, ehemals wohl auch für Ehebruch.³⁾ Handelt es

¹⁾ Vgl. Ez 24₁₇, Jes 15₂, Jer 48₃₇. — ²⁾ Doch vergl. Meißner, Babylonien u. Assyrien I 1920, S. 425f, u. für einige neupunische Inschriften auf Urnen Lidzbarski, Handb. d. nordsem. Epigraphik I, S. 138f. 435. Jer 34₆, 2 Chr 16₁₄ (21₁₉) ist ein Verbrennen von Spezereien zum Opfer gemeint, s. u. S. 25. — ³⁾ Vgl. Lev 20₁₄, 21₉, Gen. 38₂₄ (dazu Cod. Hammurapi § 157). Auch Ri 15₆ handelt es sich um eine (filistäische) Hinrichtung.

sich gleichwohl in diesen Fällen um Vollzug einer Todesstrafe, also vermutlich um Verbrennung eines Lebenden,¹⁾ so wird, falls sich eine besondere Bestattung nicht bereits erübrigt hatte, eine solche auch nicht beabsichtigt gewesen sein. Den Gedanken, der zur Einführung der Verbrennungsstrafe führte, dürfen wir wohl nicht so deuten, daß man auf eine besonders grausame Todesart bedacht war, sondern der Verbrecher sollte durch die Verbrennung der Bestattung verlustig gehen, d. h. er sollte vernichtet werden.²⁾ Das Verbrennen kommt darin dem Aufhängen gleich.³⁾ Es scheint, als ob erst eine spätere Auffassung hier gemildert habe, indem sie auch dem hingerichteten Verbrecher eine Bestattung zubilligte.⁴⁾ Doch wird diese Auffassung durchaus nicht allgemein gewesen sein, wie noch ein sehr später Zusatz zum Buch Jesaja⁵⁾ zeigt, wonach das schwelende Feuer, dem die Leichname der Abgefallenen überantwortet sind, nicht verlöschen wird als «ein Abscheu für alles Fleisch».⁶⁾

¹⁾ Ueber die Art des Vollzugs schweigen die alten Quellen. Der stets außer Ri 15_a gebrauchte Zusatz ba'esch beweist indes soviel, daß man in altisr. Zeit die Verbrennungsstrafe durch Feuer vollstreckte. Noch die Mischna (Sanh. 7₂) weiß einen Fall, daß eine Priestertochter mit Rebenbündeln umgeben verbrannt wurde. Als gesetzliches Verfahren nennt sie dagegen ein anderes, wobei dem Verurteilten glühendes Blei in den Mund gegossen wurde, sodaß nur seine Eingeweide verbrannten. Die alttest. Vorschriften scheinen dies noch auszuschließen. — ²⁾ Vgl. Bornhäuser, die Gebeine der Toten 1921 (B. F. chr. Th. 26,3), S. 10 ff.; Kittel, Gesch. d. V. Isr. I 5-6 S. 117. — ³⁾ Vgl. 2 Sam 4₁₂ 21_a u. ö. S. u. S. 12f. Auch ist zu beachten, daß vielleicht jede Hinrichtung Opfercharakter hat, s. Robertson Smith, die Religion d. Sem. 1899, S. 282 und A. 632; vergl. auch unten S. 9f. — ⁴⁾ Dt. 21₂₃. — ⁵⁾ Jes 66₂₄. Vgl. auch 2 Kg. 9₃₄ und das unten S. 12f. dazu Bemerkte. — ⁶⁾ Erst in der Mischna ist der Brauch nachweisbar, daß jede Stadt eine besondere Grabstätte für Gesteinigte und Verbrannte unterhielt: Sanh 6₅. Von da aus durften nach beendigter Verwesung (die damalige Verbrennungssitte schloß eine solche nicht aus, s. o. Anm. 1) die Gebeine in das Familiengrab überführt werden: Sanh. 6₈, denn das Verbrechen galt als gesühnt. Vgl. auch Klein, Tod und Begräbnis in Palästina zur Zeit der Tannaïten 1907 (Freiburger Diss.) S. 64 u. 99, Bornhäuser a. a. O. S. 16f.

Eine Kombination von Verbrennung und Bestattung bei der Hinrichtung ist nur einmal im A. T.¹⁾ belegt: der Judäer Akan, der sich bei der Eroberung von Jericho an dem gebannten Beutegut vergriff, wird gesteinigt und samt seiner Sippe verbrannt. Ueber seinen Resten wird ein großer Steinhaufen errichtet. Dieser Bericht macht keinen einheitlichen Eindruck. Zwei Ueberlieferungen sind im jetzigen Text zusammengefloßen²⁾, und die Sache ist vermutlich so zu verstehen, daß Akan entweder gesteinigt und dann unter den Steinen bestattet worden ist oder verbrannt wurde ohne Bestattung.

Ganz anders steht es mit einer Nachricht,³⁾ wonach die Bürger von Jabesch in Gilead die Leichname Saul's und seiner Söhne verbrannt und ihre Gebeine begraben hätten. Es ist sehr schwer zu entscheiden, ob diese Nachricht den Vorgang richtig überliefert hat oder nicht. Die Handlungsweise der Männer von Jabesch soll eine Rehabilitation der geschändeten Leichen von ehrenvoll Gefallenen bedeuten. In solchem Fall muß die Verbrennung von vornherein auffallen. Nun ist denkbar, daß eine Verbrennung der bereits verwesenden Leichenteile aus sanitären Gründen vorgenommen wurde.⁴⁾ Doch wäre sie dann besser vor der Ueberführung nach Jabesch am Platz gewesen, während der Bericht meldet, daß sie gleich der Bestattung in Jabesch stattfand. Immerhin könnte die Ausdrucksweise ungenau sein, und für die Sitte sanitärer Verbrennung dürfte zur Not die unsichere Angabe bei Amos⁵⁾ geltend gemacht werden, wo im Zusammenhang der Schilderung eines Massensterbens der rätselhafte Ausdruck „Verbrenner“ vielleicht für „Bestatter“ vorkommt. Oder die Absicht, die Reste nur provisorisch zu bestatten, kann für die Verbrennung der verwesenden Teile entschieden haben.⁶⁾ Doch läßt sich

¹⁾ Jos 7₂₅ f. — ²⁾ Vgl. BHK zu V. 25! — ³⁾ 1 Sam 31₁₃ f. — ⁴⁾ So etwa Meinhold, Indogermanen in Kanaan? (Festschrift für Graf Baudissin 1918) S. 337: «im Grunde ein Beseitigen des Unreinen». — ⁵⁾ Am. 6₁₀. — ⁶⁾ Vgl. hierzu etwa Dietr. Schäfer, Mittelalterlicher Brauch bei der

ein solcher Grund kaum hinreichend wahrscheinlich machen. Vollends ist eine «religiöse Absicht»¹⁾ weder bei der Verbrennung Sauls noch an der Amosstelle auszudenken. Jedenfalls handelt es sich bei der Angabe über Saul's Leichnam in 1 Sam. 31, soll der überlieferte Text Geltung haben, um ein ganz außergewöhnliches Verfahren, das für jeden Israeliten anstößig sein mußte, wenn er die Leichenverbrennung vom Gesetz aus beurteilte. Aus diesem Grund hat vielleicht auch der Chronist²⁾ unterlassen, eine Verbrennung Sauls und seiner Söhne zu erwähnen; sie wurden nach ihm einfach bestattet. Auch Amos scheint mir ein Zeuge für solches Empfinden, wenn er den Moabitern Jahwes Strafwillen ansagt, «weil sie die Gebeine des Königs von Edom zu Kalk verbrannt haben».³⁾ Und König Josia vollstreckt nachträglich das Gericht an den Höhenpriestern zu Bethel dadurch, daß er ihre Gebeine aus den Gräbern holen und auf dem zerstörten Altar verbrennen läßt.⁴⁾ Oder sollte an diesen Stellen der Nachdruck allein darauf liegen, daß die Verbrennung eine völlige⁵⁾ gewesen sei, sodaß keinerlei Reste von Gebeinen erhalten blieben, und darum sei sie ein Vergehen bezw. ein schweres Gericht gewesen? Man muß also schon dialektisch vorgehen,⁶⁾ will man das Gewicht dieser Stellen mindern, um die masoretische Ueberlieferung 1 Sam. 31,12f wahrscheinlich zu machen. Der Sachverhalt läßt sich nicht mehr sicherstellen, und angesichts der übrigen alttestamentlichen Aussagen darf es als wahr-

Ueberführung von Leichen (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. der Wissenschaften 1920, S. 478—498). Dort sind zahlreiche nichtjüdische Belege gegeben für die Sitte, das Fleisch durch Kochen des Leichnams von den Knochen zu lösen (S. 484), um 'so die Gebeine für längeren Transport zu konservieren. Das Verfahren aber ist vermutlich als Ersatz für die verbotene Leichenverbrennung zu verstehen, vgl. Carl Schachhardt, die Anfänge der Leichenverbrennung (ebenda S. 499). — ¹⁾ Robertson Smith a. a. O. Anm. 636. — ²⁾ Vgl. 1 Chr. 10₁₂. ³⁾ Am. 2₁. — ⁴⁾ 1 Kg 13₂. — ⁵⁾ So Schwally, a. a. O. S. 49; ähnlich Bornhäuser a. a. O. S. 12. — ⁶⁾ Zu beachten ist auch, daß Am. 2₁ poetischer Text ist.

scheinlich gelten, daß der Text entstellt oder glossiert ist.¹⁾ Es ist nach alledem nicht angängig, die besprochenen alttestamentlichen Aussagen für Schlüsse zu verwerten, welche die grundsätzlich ablehnende Einstellung Israels gegenüber der Leichenverbrennung zweifelhaft machen könnten.

Desgleichen gibt das archäologische Material bisher keinen Anlaß, an der festen Sitte der Beisetzung der unversehrten Leiche für Israel zu zweifeln. Wir kennen israelitische Grabstätten in großer Zahl, auch solche aus vorexilischer Zeit, aber keine Verbrennungsstätte. Die Reste von Leichenbrand, die sich bei der Ausgrabung von Geser in einem unterirdischen Höhlenraum²⁾ fanden, kommen als Beleg für israelitische Sitte nicht in Frage; sie rühren von einer neolithischen, vermutlich nicht semitischen Bevölkerung her.³⁾

Eine völlig andere Beurteilung erfordern hingegen die Fälle, wo die Verbrennung eines Menschen in den Dienst des Opfergedankens gestellt ist. Es läßt sich nicht verkennen, daß die Verbrennung von Menschen zu gewissen Zeiten im Kultus Israels Fuß gefaßt hat. Kinder als Brandopfer darzubringen, wird allerdings im A. T. zumeist als ein Brauch dargestellt, den Nichtisraeliten üben oder der, von jenen übernommen, Jahwe ein Greuel ist.⁴⁾ Gleichwohl wird der Profet Jeremia, geschichtlich angesehen, im Unrecht sein, wenn er entschieden bestreitet, daß Jahwe selbst

¹⁾ Vgl. Budde im Komm. z. St. Der am ehesten überzeugende Versuch, den überlieferten Vorgang wahrscheinlich zu machen, scheint mir der von Lods, a. a. O. S. 187: «Peut-être voulaient-ils effacer la trace des horribles mutilations que les Philistins avaient infligées aux cadavres; mieux vaut encore pour l'homme n'avoir point de forme corporelle du tout que de circuler dans le scheol sous l'apparence d'un corps décapité.» Vielleicht denkt auch Robertson Smith an Ähnliches (s. o. S. 8 Anm. 1). Doch ist die von Lods angenommene Absicht lediglich human. — ²⁾ Vgl. Palestine Exploration Fund, Quarterly Statements 1902, S. 347—363; Abbildungen auch bei Vincent, Canaan d'après l'exploration récente, Paris 1907, S. 208—210. — ³⁾ Kittel, Geschichte des Volkes Israel 1^{6.8} S. 28 f. — ⁴⁾ Vgl. Dt 12₃₁ 2 Kg 16₁₈ 17₁₇ 21₆ 23₁₀.

je solche Dinge geboten habe.¹⁾ Ezechiel,²⁾ so rätselhaft er das ausdrückt, weiß von Erstgeburtsopfen im Sinne Jahwe's, und die dunkle Forderung im Bundesbuch:³⁾ «Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben», wird dadurch aufgehellt. Die Erzählung von der versuchten Opferung Isaaks⁴⁾ liefert einen Beleg, daß der Jahwismus vorzeiten das Menschenopfer kannte, ehe es, wir wissen nicht seit wann, offiziell verpönt wurde.⁵⁾ Auch Jefta hat, so anstößig manche das finden, nach dem Wortlaut des Richterbuchs⁶⁾ seine Tochter als Brandopfer für Jahwe dargebracht. Das Menschenopfer hat für Israel trotz des Verbots zu allen Zeiten eine starke Anziehungskraft behalten. Unter König Manasse muß es eine wahre Blütezeit erlebt haben. Die Polemik der Profeten, besonders Micha's⁷⁾ zeigt, welche Gefahr es für die Jahwereligion bedeutete. Das Urteil wird nicht zu weit greifen, daß viele es im Namen Jahwe's geübt haben mögen.

Dürfen wir somit die Tatsache als hinreichend gesichert hinnehmen, so ergibt sich daraus für die Auffassung des Todes ein auffallendes Unikum. Bei dem Menschenopfer nämlich tritt der Gedanke an Tod und Todeszustand völlig zurück. Man gibt, wohl zumeist spontan,⁸⁾ das Leben an die Gottheit hin als das Wertvollste, was der Mensch zu bringen vermag. Es liegt also darin das einzige Beispiel einer positiven Auffassung des Todes vor als eines Werte schaffenden Vorgangs, als einer Rettung bringenden Tat. Der heroische Sinn, der diesem Gedankengang innewohnt, braucht nicht bewiesen zu werden. Es leuchtet nicht ein, daß ihn die Jahwereligion von sich aus hätte ablehnen müssen. Wenn sie dennoch das Menschenopfer zu beseitigen suchte, so geschah das keineswegs wegen ethischer oder humaner Bedenken, sondern lediglich aus dem äußern

¹⁾ Jer. 7₃₁ 19₅ 32₃₅. — ²⁾ Ez 20₂₆ — ³⁾ Ex 22₂₈; vgl. Kittel, Gesch. d. V. Isr. II ^{6.7} S. 51 Anm. — ⁴⁾ Gen. 22. — ⁵⁾ Vgl. Ex 13₁₃. — ⁶⁾ Ri 11_{81.89}. — ⁷⁾ Vgl. Mi. 6₇. — ⁸⁾ Vgl. Sellin, Gesch. d. isr.-jüd. Volkes I 1924, S. 127 zu Num 25₁₋₆ 1 Sam 14₄₅ 2 Sam 21_{6.9}.

Grunde, weil die Darbringung des Menschenopfers zu stark mit dem Dienst der Naturgottheiten verbunden war, weil es, dort bodenständig, die stärkste Propaganda für jene bedeutete. Seinen gewaltigen ethischen Wert hat die Jahwe-religion sich in anderer Weise angeeignet.¹⁾

Im Uebrigen aber ist die Auffassung des Todes, die sich im israelitischen Leichenbrauch kundtut, vorwiegend negativ. Der Tod ist ein Uebel, das immerhin durch richtige Handhabung der Totensitte erträglich gemacht werden kann.

So ist vor allem auf die ordnungsmäßige Bestattung der verstorbenen Volksgenossen in Israel zu allen Zeiten der größte Wert gelegt worden. Man konnte nach israelitischer Anschauung niemand empfindlicher treffen als durch Verweigerung des Begräbnisses. Ahia von Silo kündigt der Dynastie Jerobeams ein unseliges Schicksal an, indem er das Los ihrer Leichname ausmalt.²⁾ «Wer von Jerobeam in der Stadt stirbt, den sollen die Hunde fressen, und wer auf freiem Feld stirbt, den sollen die Vögel des Himmels fressen.» Zu Mist sollen nach Jeremias Drohspruch³⁾ die aus den Gräbern gerissenen Gebeine der abgöttischen Jerusalemer und ihrer führenden Männer werden: nicht soll man sie wieder einsammeln und sie nicht begraben: die Leichen dieses Volkes sollen zum Fraß für die Tiere dienen. Sarkastisch ist der Ausdruck «Eselsbegräbnis», den Jeremia⁴⁾ geprägt hat: «fortgeschleift, hingeworfen werden» draußen vor der Stadt, das ist ein Eselsbegräbnis, so verfuhr man mit verendeten Tieren, und so soll auch das Ende eines eigensüchtigen Königs werden. Noch mancher weitere Zug in den Quellen lehrt, daß die Hochschätzung des Grabes bezeichnend ist für israelitisches Empfinden.⁵⁾ Auch ein Mid-

¹⁾ Der tiefe Sinn von Ps 73₃₅ liegt auch im Menschenopfer, vgl. Kamp-hausen, das Verhältnis des Menschenopfers zur isr. Rel., Bonner Univ.-Progr. 1896, S. 23. Zum Bauopfer vgl. u. S. 19. — ²⁾ 1 Kg. 14₁₁. — ³⁾ Jer 8₁₋₃ 7₅₃. — ⁴⁾ Jer. 22₁₉. — ⁵⁾ Vgl. z. B. 1 Kg. 2₈₁ Ps 79₂f Koh 6₈ Tob 1₁₇ f. 2₇.

rasch noch gedenkt warnend des Falls, daß jemand auf einer Seefahrt stirbt und kein Grab erhalten kann.¹⁾

Der vielfach belegte Tatbestand drängt zu dem Schluß, daß nach der zugrundeliegenden Vorstellung auch der tote Mensch, zumindest sein Gebein, gleich dem Lebenden einer schützenden Heimstatt bedarf. Denn etwas an ihm ist nicht tot, die Seele: nefesch. Sie ist noch irgendwie auf den Leichnam angewiesen, und wird derselbe durch Verbrennung oder sonstwie zerstört, so bedeutet das ein Unglück. Der Totengeist ruht dann nicht in der Erde,²⁾ sondern muß obdachlos umgehen. Er stellt so zugleich aber auch eine Gefahr für die Menschen dar. Diese Anschauung vor allem mag den Anlaß zu der oben erwähnten Maßnahme der israelitischen Gesetzgebung geboten haben, auch den Leichnam des Verbrechers zu bestatten.³⁾ Doch muß die Bestattung in diesen Fällen noch in der Königszeit zu den Ausnahmen gehört haben, wie die Erzählung vom Tode der Isebel⁴⁾ vermuten läßt. «Weil sie eine Königstochter ist», wird befohlen, sie zu bestatten; sonst hätte man sie also liegen lassen! Die im Gesetz⁵⁾ gegebene Begründung, daß ein Aufgehängter «ein Fluch Gottes» sei, ruht auf der Vorstellung, daß die magische Fluchwirkung beseitigt ist, sobald der Leichnam bestattet und die mit dem Fluch beladene und ihn weitertragende Seele damit in die Grabstätte gebannt ist.⁶⁾ Der ältere, auch nach dem israelitischen Ge-

¹⁾ Kohel. Rabba 3₉ (Wünsche 1880, S. 40). — ²⁾ Vgl. Gilgamesch-Epos, Tafel XII, Col. 6,8 (Keilinschr. Bibl. VI. 1, S. 264 f.). — ³⁾ Dt. 21₂₃. Vgl. Jos. 8₂₉ 10₂₆ f. Torge, a. a. O., S. 120 hält die Bestattung des Verbrechers für den älteren Brauch. Es wird über diesen Punkt sich nichts Sicheres feststellen lassen. — ⁴⁾ 2 Kg. 9₈₄. ⁵⁾ Dt 21₂₃. —

⁶⁾ Vgl. 2 Sam. 21₁₄. Unrichtig erscheint mir danach Ed. König's Deutung von Dt 21₂₃ (im Komm. z. St., ähnlich Steuernagel). Soll das Aufhängen des Hingerichteten lediglich ein «Gottesgericht» über ihn darstellen, so würde darin kein Grund liegen, ihn zu begraben, sondern vielmehr, ihn hängen zu lassen. Weil der «Fluch Gottes» auf die Lebenden überzugehen droht, wenn der Leichnam nicht eingesperrt wird, muß die Beisetzung erfolgen. Siehe auch H. Duhm, die bösen Geister im A. T. 1904, S. 22.

setz noch geübte Brauch, den Verbrecher zu verbrennen oder durch schutzlose Preisgabe an Tiere oder sonstige Mächte der Zerstörung zu vernichten, läßt sich mit dieser Auffassung nicht vereinen, sondern muß aus einer völlig anderen Seelenvorstellung hervorgegangen sein, die zu jener in Widerspruch steht. Hier verbrennt man, um Körper- und Seelensubstanz, die gesamte Persönlichkeit zu vernichten,¹⁾ um «das Böse auszurotten.»²⁾ Dort bestattet man, um die Vernichtung des Asyls der Seele hintanzuhalten³⁾ und um der Schaden drohenden gleichsam ein Gefängnis zu bereiten. Das Grundmotiv der ersten Form ist nicht konsequent weiterentwickelt, sondern ist durch ein anderes ersetzt worden; die Vorstellung von der «Körperseele» ist der von der «Schattenseele» gewichen.

Das Begräbnis ist für den Israeliten Gegenstand der Sorge und Sorgfalt aber noch aus einem anderen Grund. «Er starb und wurde begraben und versammelt zu seinen Vätern»: so oder ähnlich lautet eine häufig gebrauchte Redensart der alttestamentlichen Geschichtsschreiber.⁴⁾ Sie vergessen selten, das Begräbnis mit dem genannten Zusatz zu erwähnen, auch wenn nur eine kurze Notiz über eine Persönlichkeit gegeben war. Das gehört zum Schema.⁵⁾ Darin zeigt sich, daß es dem Israeliten auch durchaus nicht gleichgültig war, wo seine letzte Ruhestatt sich befand. Er wünscht, im Familiengrab zu ruhen. Denn dies und nichts anderes ist der ursprüngliche Sinn der Frase «zu seinen Vätern versammelt werden.»⁶⁾ In einer alten Profetenlegende

¹⁾ Umgekehrt Scheftelowitz, der Seelen- und Unsterblichkeitsglaube im A. T. (Arch. für Religionswissensch. 19, S. 220) auf Grund indischen (?) und parsischen Materials. Vgl. dazu Rohde, Psyche I⁵⁻⁶ 1910, S. 30 ff.

— ²⁾ Es ist wahrscheinlich, daß die deuteronomische Frase Zusammenhang mit der Wurzel bcr «verbrennen» hat. — ³⁾ Daß Vernichtung das Los des Unbestatteten ist, zeigt besonders deutlich 2 Kg 9₃₇: «man wird nicht sagen (von den wie Mist auf's Feld geworfenen Resten): das ist Isebel». — ⁴⁾ Gen 15₁₅ 25₈₋₁₇ 35₂₉ 49₂₉₋₃₃ Nu 27₁₃ 31₂ Dt 32₅₀ Ri 2₁₀ 2 Sam 17₂₈ 19₃₈ 21₂₄ 1 Kg 2₁₀ 13₂₂ 14₃₁ 15₈ 22₅₁ 2 Kg 15₈ 21₁₈₋₂₈ Neh 2₅. — ⁵⁾ Im Richterbuch ist es seltener, vgl. 3₁₁ 10₁₋₅ 12₇₋₁₀₋₁₂₋₁₅; dagegen 8₃₂ 16₃₁. — ⁶⁾ Das sollte nicht bestritten werden

gilt es als schwere Strafe, wenn an den ungehorsamen Profeten der Jahwespruch ergeht: «Nicht soll dein Leichnam in deiner Väter Grab kommen.»¹⁾ Der letzte Wille der in der Fremde sterbenden Patriarchen Jakob und Josef, für eine Beisetzung im alten Familiengrab Sorge zu tragen,²⁾ darf als typisch für israelitisches Empfinden angesehen werden. David läßt seinen Vorgänger nachträglich in das Familiengrab überführen.³⁾ Noch aus talmudischer Zeit liegen Zeugnisse vor, daß ein auswärts oder in einem fremden Grab Bestatteter bei Gelegenheit in das Familiengrab überführt wurde, so anstößig es bereits galt, einen Wechsel der letzten Ruhestatt vorzunehmen. Doch «es ist dem Menschen angenehm, bei seinen Vätern zu ruhen».⁴⁾ Dieser Brauch des Familiengraves zeichnet freilich Israel nicht vor andern antiken Völkern aus. Nur ist der Gefühlswert der Sitte besonders für Israel quellenmäßig gut zu belegen. Wir sehen hier das innigste soziale Leben in ein Jenseits nach dem Tod verpflanzt, wenigstens im kleinsten Maßstab im Rahmen der Sippe.

Diese Ueberlieferungen über die Behandlung der Leiche werden bestätigt und wertvoll ergänzt durch den archäologischen Befund. Das Verfahren bei Totentrauer und Bestattung hat Israel, wenn nicht ganz, so doch in allen wichtigen Stücken von der kanaanitischen Bevölkerung übernommen. In Kanaan ist die Sitte der Beisetzung uralte. Seit Semiten im Land saßen, wurde sie geübt, vielleicht schon früher. Denn die Frage, ob die Erbauer der in Palästina vorhandenen megalithischen Gräber, der sog. Dolmen, Semiten waren, ist nicht einwandfrei zu beantworten.⁵⁾ Man sieht an diesen

(wie z. B. von Lods a. a. O. S. 197, Scheftelowitz a. a. O. S. 215, E. König, Bibl. Theol. d. A. T. S. 215). Denn die Fälle, wo die Tatsache nicht buchstäblich zutrifft, wie bei Abraham, Mose und Aron, zeigen wohl einen schon abgeschliffenen Sprachgebrauch im Sinn von «Begrabenwerden» schlechthin, vgl. bes. 2 Kg. 22₂₀. — ¹⁾ 1 Kg. 13₂₂. Vgl. Ez 32₁₈ ff. — ²⁾ Gen. 47₂₈ 49₂₉ 50₂₅. — ³⁾ 2 Sam 21₁₂ - 14.

⁴⁾ j Moced qâtân 2₄; Krauß II, S. 486, Anm. 505. Vgl. S. 6, Anm. 6.

⁵⁾ Vgl. Kittel, Geschichte des Volkes Israel I^{5.6} S. 33 ff.

Monumenten, an deren Grabcharakter seit Karge's eingehender Beweisführung¹⁾ sich nicht mehr zweifeln läßt, die Grundidee des Grabes als sichernder Behausung, die für alle kanaanitischen und hebräischen Gräber bestimmend geworden ist, besonders augenfällig ausgeprägt.

Die im Einzelnen maßgebenden Vorbilder für die Verhältnisse des israelitischen Altertums stellen jedoch die kanaanitischen Gräber dar. Ein sehr altes, vor 1500 anzusetzendes Grab in Megiddo, das Schumacher s. Z. unberührt fand, soll als ein Beispiel die bei den Kanaanitern übliche Art der Bestattung illustrieren.²⁾ Eine gemauerte Grabkammer, fast quadratisch im Grundriß, 1,20 m lang und 1,15 m breit, verläuft nach oben in ein Tonnengewölbe, das in Höhe von 1,20 m durch eine mächtige Steinplatte abgeschlossen ist. Diese Platte ist durchbohrt; doch reicht das Loch, dessen Durchmesser nur 20 cm beträgt, nicht hin, um etwa einen Toten hindurch zu befördern. Es scheint, wenn es nicht einfach ein Luftventil ist, dazu angebracht, daß man die Toten sehen kann oder daß irgendwelche Gaben hinabgeworfen werden. Der seitliche Eingang war bei der Auffindung mit einem Kalksteinblock verschlossen. In diesem Raume lagen die Gebeine von zwölf Toten ohne Sarg am Boden. Jeder hatte zu Häupten einen Vorratskrug, mehrere kleine Flaschen, Lampe, Teller und Schüsseln, auch Messer und andere Werkzeuge waren vorhanden. Für die Auffassung des Todeszustandes, die bei den Erbauern jener Grabkammer obwaltete, sind diese Beigaben in erster Linie bezeichnend. Sie stellen den Wohnhauscharakter des Grabes sicher und bezeugen dadurch unmittelbar die Vorstellung eines Weiterlebens der Verstorbenen, wenn auch bei weitem nicht in dem Maß wie etwa ägyptische Grabfunde. In welcher Art aber war dies Weiterleben gedacht?

Man kann die Existenz der Toten im Zeitalter des

¹⁾ Karge, Rephaim 1917, S. 506 ff. — ²⁾ Schumacher, Tell el Mutesellim I 1908, S. 19f. und Tafel VI.

Seelenglaubens nur an ihrem Verhältnis zu den Lebenden messen. Nun bestehen zwei Möglichkeiten, angesichts eines solchen Grabes den Sachverhalt zu deuten. Das Verhältnis zu den Lebenden konnte nur entweder so gedacht sein, daß der Tote als ein bedürftiges Wesen galt, das der fürsorglichen Ausstattung durch die Lebenden bedurfte, oder umgekehrt als ein göttliches Wesen, dem man Trankopfer oder sonstige Devotionsspenden zur Begütigung in sein Haus schüttete. Die Frage, die uns hier vornehmlich beschäftigt, ist aber die, ob Israel die eine oder andere Vorstellung vom Todeszustand, wie sie sich hier nahelegt, geteilt habe.

Um zunächst die archäologische Erörterung fortzuführen, so ist zu sagen, daß man auch von den meisten israelitischen Gräbern den gleichen Eindruck gewinnt wie von diesem. Sie sollen eine Wohnung der Toten darstellen. Die Grabkammern in den Abhängen des Hügels von Geser, die Macalister durchforscht hat und die er der israelitischen Zeit zuweist,¹⁾ zeigen im Vergleich zu dem eben besprochenen Typus kaum wesentliche Unterschiede. Der Raum ist hier eine nach Bedarf bearbeitete natürliche Höhle von nicht immer sehr regelmäßiger Form. Die Eingangsöffnung befindet sich meist in der Decke unmittelbar neben der Seitenwand. In einigen Fällen jedoch ist außer der Eingangsöffnung ein zweites Loch in der Decke angebracht, das wegen der Höhe der Stelle über dem Boden sich nicht als Eingang eignet, wegen des darübergedeckten Verschußsteines aber auch schwerlich als Lüftungsvorrichtung. Die Toten wurden auf Bänken niedergelegt, die längs der Wände aus dem natürlichen Fels ausgehauen oder auch in den Fels hineingemeißelt wurden. Es scheint, daß man die Leichen auf diesen Bänken bei Bedarf schichtweise übereinander ordnete. Dagegen wurden in einem Fall sämtliche Bänke leer gefunden, während die Knochenreste in Höhlungen

¹⁾ Vgl. Quarterly Stat. 1904, S. 328 ff. Vier übersichtliche Skizzen auch bei Vincent a. a. O. S. 226; RGG I, Sp. 1006 f.

des Bodens ohne Ordnung gesammelt waren. Sechs Schädel fanden sich allein in einer nur 91 cm breiten Grube von kaum $\frac{1}{2}$ m Tiefe. Der Befund wird sich so erklären, daß man die Bänke räumte, sobald die Leichen völlig zerfallen waren, und daß man die zusammenhanglosen Skeletteile in den Gruben am Boden aufhob, um die Bänke für neue Bestattungen frei zu haben. Der Tote wurde in diesem Sinn zum zweiten Mal «zu seinen Vätern versammelt» wohl erst nach einem Zeitraum, der hinreichte, das lebendige Gedächtnis an die Persönlichkeit auszulöschen.¹⁾ Die Zerstörung des eigentlich Individuellen, die sich in der unterschiedslosen Sammlung der Knochen kundgibt, wird man indes kaum für Schlüsse auf eine bestimmte Anschauung vom Todeszustand verwerten dürfen; es handelt sich wohl einfach um eine durch profane Zweckmäßigkeit veranlaßte Maßregel, die man sich theoretisch nicht weiter ausgedeutet hat.

Ueber die palästinische Grabsitte in der eigentlich klassischen Zeit Israels im 7. und 8. Jahrhundert vermögen gegenwärtig am besten Aufschluß zu geben einige Gräber, die in der nordwestlichen Umgebung von Ain Schems, dem alten Beth Schemesch, im Sommer 1912 aufgefunden wurden.²⁾ Für acht dieser Grabstätten läßt sich mit Gewißheit aus den Beigaben — darunter ein Teller mit Inschrift in althebräischen Buchstaben und ein Siegel gleichfalls mit althebräischen Zeichen³⁾ — die Zugehörigkeit zum Zeitalter der israelitischen Monarchie erschließen. In der Anlage zeigen diese Grabkammern viel ausgeprägter noch als die von Geser den Charakter der Behausung. Es handelt sich durchweg um Räume, die unter Ausnutzung bereits vorhandener natürlicher Höhlungen im Innern einer abfallenden Gelände-

¹⁾ In talmud. Zeit vielleicht schon nach einem Jahr, vgl. Krauß II S. 78 und Anm. 541; auch s. o. S. 6, Anm. 6 — ²⁾ Vgl. Palestine Exploration Fund, Annual 1912—13: Excavations at Ain Shems by Duncan Mackenzie, Ph. D., bes. S. 64 ff. — ³⁾ a. a. O. S. 87 (Tafel LIV Nr. 13) u. S. 91 f. (Tafel LXI Nr. 1).

böschung angelegt sind. Der Eingang ist seitlich und wird durch eine Art Portal mit bequemem Zugang bezeichnet. Selten ist noch ein Schacht durch die obere Wölbung angelegt, der hier aber nur Lüftungszwecken gedient haben kann, da er einen gewundenen Zugang bietet, durch den man weder in den Raum sehen noch etwas werfen kann. Der Türeingang, in den Felsen eingemeißelt, bildet so einen kleinen Hof; in einem Fall haben vier Grabkammern einen solchen Vorhof gemeinsam. Der Eingang zur Kammer ist durch eine genau abgepaßte Felsplatte und davor gerückten Gewichtsstein solide verschlossen. Im Innern führen einige Stufen nach unten in einen meist rechtwinklig angelegten Raum, dessen Wände, außer der den Eingang enthaltenden, mit steinernen Bänken versehen sind, auf denen die Leichen mit reichlichem Zubehör an Krügen, Tellern, Lampen, Schmucksachen, Siegeln, Pfeilspitzen und anderen Dingen niedergelegt wurden. Der Entdecker der Gräber betont,¹⁾ wie sehr man von einer solchen Anlage den Eindruck eines orientalischen Wohnraumes mit Diwan empfangt. Ueberdies beweisen auch hier die Beigaben deutlich den Wohnungscharakter des Raumes. Von besonderem Interesse sind in dieser Beziehung zwei Funde von Darstellungen der menschlichen Gestalt mit ausgeprägten semitischen Merkmalen.²⁾ Einmal handelt es sich um zwei Figürchen, die in ganz rohen Umrissen Mann und Weib darstellen;³⁾ das andere Mal um einen Henkelkrug in der Gestalt eines bärtigen Mannes, dessen Fysiognomie in bewundernswerter Modellierung den Israeliten oder wenigstens Semiten verrät. Die Vermutung, daß es sich um Darstellungen von Gottheiten handelt, ist gewiß die nächstliegende, und es werden Hausgötter⁴⁾ gewesen sein, die selbst dem Toten noch in seinem Haus den gleichen Dienst tun sollten, den sie ihm im Leben erwiesen. Waren es

¹⁾ a. a. O. S. 65. — ²⁾ a. a. O. Tafel XLII u. XLVIII. — ³⁾ Vom Weib ist die untere Hälfte weggebrochen. Die männliche Figur ist 13 cm hoch. A. a. O. S. 76 f. — ⁴⁾ Mackenzie will in dem Mann am Krug den Gott Schemesch von Beth Schemesch sehen! A. a. O. S. 83.

aber Israeliten, welche diese Idole gebrauchten? Diese Frage zu beantworten, fehlt freilich jeder sichere Anhalt. — Für die Anlage der Gräber ist weiterhin bezeichnend, daß sich außerhalb der rechteckigen Bankanlage meist im natürlichen Gewölbe eine Grube findet, welche bei einem unversehrten Grab die angesammelten Reste älterer Bestattungen enthielt. Die Anlagen müssen demnach durch viele Generationen hindurch im Gebrauch gewesen sein.

In keinem altisraelitischen Grab findet sich ein Sarg. Auch das A. T. weiß nichts davon.¹⁾ An der völligen Konservierung des Leichnams durch Mumifizierung hatte man kein Interesse. Der Zweck des Grabes war erfüllt, wenn lediglich die Gebeine vor Zerstörung bewahrt blieben. Dementsprechend war man, wie die Sammelgruben zeigen, besonders darauf bedacht, daß die Gebeine nicht aus dem Grab der Familie, in das man sie gelegt, entfernt wurden.

Vielleicht etwas älter als die Gräber von Beth Schemesch sind einige sehr merkwürdige israelitische Grabstätten in Jericho,²⁾ die in ihrer Art völlig aus dem Rahmen des Gewohnten herausfallen. Es sind acht Stellen zum Vorschein gekommen, wo die Leichen, ohne daß eine Kammer ausgehauen oder gemauert wäre, einfach mit den üblichen Beigaben in die Erde verscharrt wurden. Diese Stellen liegen innerhalb des Stadtgebietes, so daß es den Anschein hat, daß wir hier eine Bestattung in Höfen oder unter dem Fußboden der Wohnhäuser vor uns haben. An Bauopfer, deren Uebung von den Kanaanitern bekannt ist,³⁾ zu denken, hält Sellin nicht für angebracht, zumal auch die Reste zeigen, daß die Toten zum Teil Erwachsene sind. Jedenfalls erhält die alttestamentliche Nachricht,⁴⁾ daß Samuel «in seinem

1) 2 Kg 13²¹ setzt Beisetzung ohne Sarg voraus. Gen 50²⁶, wo 'aron «Sarg» bedeutet, ist kein Beleg für israelitische Sitte. Wenn M das Wort mit Artikel versieht, so hat das nur grammatische Bedeutung. Dt 3¹¹ ist die Bedeutung «Sarg» nicht gesichert (vgl. König, Komm. z. St.)

— 2) Vgl. Sellin-Watzinger, Jericho 1912, S. 70 f. u. 190. — 3) 1 Kg 16³⁴, Jos 6²⁶; vgl. das archäologische Material bei Kittel, Gesch. d. V. Isr. 1⁵. 6 S. 164, II⁶ S. 63 Anm. — 4) 1 Sam 25¹. Vgl. 2 Chr 33²⁰ (Manasse).

Haus» begraben worden sei, durch diesen Fund einen Beleg.¹⁾ — An diesen Gräbern ist der Hauscharakter in der Anlage nicht ausgeprägt. Nur die Beigaben machen deutlich, daß hier ein Aufenthaltsort der Seelen sein soll. Ob das Haus, das über dem Grab sich erhob und dem Gebrauch der Lebenden diente, zugleich das Totenhaus sein sollte und aus diesem Grund auf eine Architektonik des Grabes selbst verzichtet wurde? Oder ob an dieser Bestattungssitte ein numinoser Charakter der Toten sich feststellen läßt in dem Sinn, daß sie als Schutzpatrone des Hauses galten,²⁾ auch ohne daß sie geopfert waren? Dieser Punkt wird sich wohl erst klären lassen, wenn das Material nach dieser Richtung reicher geworden ist. Vorläufig vermag ich keinen Grund zu sehen, am Wohnungscharakter auch dieser einfachen Bestattungen im Stadtgebiet zu zweifeln.

Die Grabanlagen späterer Zeit sind grundsätzlich unverändert. Das Uebliche sind Höhlengräber. Der leicht zu bearbeitende Kreidekalk des syrisch-palästinischen Gebirges empfahl die künstliche Anlage von Höhlen auch da, wo natürliche Bildungen fehlten. Die Liegestätten sind in den makkabäisch-hellenistischen Gräbern verschieden angeordnet. Meist wird die Leiche in ein längliches, koffertartiges Behältnis, das mit der Längsachse im rechten Winkel zur Wand steht, geschoben.³⁾ Solche sog. Schiebgräber finden sich mit dem oben besprochenen System der Aufleggräber vereint z. B. in den berühmten hellenistischen Anlagen der sog. Königs- und Richtergräber bei Jerusalem.⁴⁾ Erst in dieser Zeit werden auch in Israel, zunächst wohl nur als Ersatz der Knochengruben,⁵⁾ Säрге verwendet.⁶⁾

¹⁾ Vgl. auch Ri 12, (nach G) und die Stellen S. 13 Anm. 5. — ²⁾ Kittel a. a. O. II, S. 63. — ³⁾ Dies sind die Gräber, wie sie auch die Mišchna kennt, vgl. Klein, a. a. O. S. 69ff. und die Skizze ebenda S. 71; Krauß II S. 75. — ⁴⁾ Plan der Königsgräber bei Guthe, K. Bibelwörterbuch S. 229 (Abb. 77), der Richtergräber in Baedeker's Palästina und Syrien 1904, S. 81; fotografische Aufnahmen bei Thomsen, Komp. d. paläst. Altertumskunde 1913, Abb. 38-39, Benzinger, Bilderatlas zur Bibelkunde 1913, S. 134-137. — ⁵⁾ Krauß II S. 78. — ⁶⁾ Vgl. z. B. Schick ZDPV 16, S. 205.

Die Häufigkeit der Felsengräber in Palästina, von denen sich die meisten in ihrem jetzigen Zustand nicht mehr einem bestimmten geschichtlichen Zeitalter zuweisen lassen, darf indes nicht darüber täuschen, daß eine solche Anlage doch wohl immer nur Vornehmen und Begüterten erschwinglich gewesen ist. So berichtet das A. T.¹⁾ von dem reichen Abraham, daß er ein Grundstück, auf dem eine Höhle lag, für die Bestattung der Sara gekauft habe. Oder wir hören aus der Königszeit²⁾ von dem königlichen Hausminister Schebna, daß er sich ein Felsengrab «hoch oben» habe aus-hauen lassen, und das erwähnte ausgedehnte Grabsystem bei Jerusalem heißt im Volksmund «Königsgräber.»³⁾ Da-gegen die Gräber der Unbemittelten, die eigenes Land nicht besaßen, der Bene ha'am,⁴⁾ sind heute verschwunden, gleich denen der niederen Bevölkerung in Aegypten. Sie mögen Senkgräber im Freien gewesen sein etwa von der Art, die gelegentlich im Neuen Testament erwähnt wird: die Menschen gehen darüber hin und wissen nichts von ihnen, und die man jährlich vor dem Passah tünchen mußte, um sie wieder kenntlich zu machen und die Bevölkerung vor Verunreinigung zu schützen.⁵⁾ Es muß schon in alttesta-mentlicher Zeit gemeinsame Begräbnisplätze gegeben haben, doch scheinen sie hauptsächlich für Unbemittelte und Uebel-täter vorbehalten gewesen zu sein.⁶⁾ Eine Spur von ihnen hat sich noch nicht gefunden.

Wir sind also lediglich auf die Felsengräber von Vor-nehmen, einige Stadtgräber und auf alte kanaanitische Nekro-polen angewiesen, wenn wir versuchen, eine Anschauung von der Theorie des alten Israel über den Todeszustand aus seinen Bestattungsgepflogenheiten zu gewinnen.

1) Gen 23. — 2) Jes 22₁₅ f. — 3) Qubûr es—salâtîn. — 4) Jer 26₂₃.
 5) Vgl. Lc 11₄₄, Mt 23₂₇; Strack-Billerbeck, Komm. z. Neuen Test. aus
 Talmud u. Midrasch I 1922, S. 936 f. — 6) Vgl. 2 Kg 23₆ Jer 26₂₃
 Jes 53₉. Auch Ez 32₂₅ ff. scheint Bekanntschaft mit dem Institut der
 Friedhöfe vorauszusetzen. Mt 27₇ zeigt, daß man auch in Jerusalem
 verstorbene Festpilger gemeinsam begrub.

Der Grundgedanke der israelitischen Grabanlagen läßt sich, wie schon mehrfach hervorgehoben wurde, kaum verkennen: das Grab ist Wohnung. Die Höhle, die natürliche wie die künstliche, diente in Palästina auch noch in israelitischer Zeit oft als Wohnstätte und ersetzte geringen Leuten ein nicht ohne Aufwand zu erbauendes frei stehendes Haus.¹⁾ Das Höhlengrab hat sich also aus einer Wohnsitte entwickelt und wurde, wie manche Bezeichnungen im A. T. ergeben,²⁾ als Wohnraum der Verstorbenen aufgefaßt. Das Grab Samuels soll sogar «in seinem Haus» angelegt worden sein.³⁾

Die Frage nun, welcher Art das Dasein war, das der Tote in seinem «ewigen Haus» führte, muß sich auch hier wie bei den kanaanitischen Gräbern an der Deutung der Grabbeigaben entscheiden. Sie zeigen, daß auch dem Abgeschiedenen zur Verfügung gestellt wird, was der Lebende bedarf, um seines Daseins froh sein zu können. Es muß auf sich beruhen, ob dabei der Tote als hilflos und hilfsbedürftig gilt, ob ein Mitleidsgefühl im Spiele war. Die Erkenntnis ist vor allem von Wert, daß in jedem Fall einem Zustand der Bedürftigkeit durch die beigegebenen Gebrauchs- und Luxusgegenstände vorgebeugt bzw. abgeholfen ist. So angesehen liefert das archäologische Material keinen einzigen Beleg, daß die Existenz im Grab düsterer gedacht wurde als das Leben auf Erden. Es ist zum Mindesten eine Fortsetzung desselben im gleichen Stil auf Grund der gleichen Subsistenzmittel. Ein Gegenbeweis läßt sich nicht ohne Zwang konstruieren. Man wird vielmehr auf Grund des Bestattungsbrauches als gewiß feststellen dürfen, daß man im alten Israel an eine Fortsetzung der persönlichen

1) Vgl. Guthe ZDPV 5, S. 339—345 und bes. S. 344 über das Dorf Silwân bei Jerusalem; Schick ebenda 8, S. 44 f.; Krauß, Talm. Arch. I, S. 2. — 2) Jes 22¹⁶ steht mischkan parallel zu qeber. Vgl. auch Ps 49¹² G; Koh 12⁵ beth colam. Vielleicht gehört auch 1 Kg 23⁴ hierher, wo «Haus» direkt als Bezeichnung von «Grab» aufzufassen wäre (BHK z. St.), da ein wirkliches «Haus in der Steppe» unwahrscheinlich ist. — 3) 1 Sam 25¹; s. o. S. 19. Zu Manasse s. noch 2 Kg 21¹⁸.

Existenz nach dem Tode glaubte und daß man sich dieses Dasein für den regulär «zu seinen Vätern Versammeln» als relativ befriedigend vorstellte, denn seine Seele ist in ihrer «Wohnung» wohl geborgen. Die Seele scheint von der Existenz und von der Lage des Leichnams, besonders der Gebeine abhängig; Vernichtung der Reste bedeutet heilloses Schicksal. Es läßt sich indes nicht sagen, wie weit dieser Gedanke durchgebildet und verbreitet war noch in welchen Etappen er sich entwickelt hat. Nur so viel darf man als wahrscheinlich vermuten, daß die ganze Sorgfalt, die der Israelit auf die Bestattung verwendete, und die Angst und Abscheu, womit er auf die Möglichkeit sah, der Grabesruhe verlustig zu gehen, auf dem Glauben beruhen, daß mit der Vernichtung des Körpers auch die Seele ihr Dasein beende. Der Brauch, die Grabbänke nötigenfalls zu räumen und die individuellen Reste mit anderen zu sammeln, scheint voraussetzen, daß die Intensität des Bewußtseins von der Gegenwart der Seele beim Leichnam bei fortschreitendem Zerfall des Skeletts abgenommen habe. Ein durchaus menschlicher Vorgang! Ein frisches Grab übt noch heute stärkere Wirkung auf unser Gefühlsleben als ein im Wechsel der Generationen verwittertes. Jedenfalls läßt sich an den israelitischen Gräbern irgend ein Einfluß der im A. T. vielfach belegten Unterweltstheorie nicht nachweisen.

Allein die Höhle prägt nicht nur den Charakter der menschlichen Wohnstätte aus, sondern erinnert zugleich an gewisse Kultstätten chthonischer Gottheiten.¹⁾ Und von hier aus scheint sich nun allerdings eine eigentümliche Doppelseitigkeit des Grabgedankens zu ergeben, und es ist zunächst zu prüfen, ob sie auch für die altisraelitischen Verhältnisse Geltung beanspruchen darf.

Der Gedanke, daß den Toten ein Kult dargebracht wird, ist dem A. T. nicht fremd.²⁾ Allerdings tritt er dort

¹⁾ Vgl. dazu Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (Skizzen und Vorarbeiten III) 1887, S. 100; Beer, *der biblische Hades* (in «Theologische Abhandlungen für H. J. Holtzmann») 1902, S. 9 f., und für das griech. Gebiet Rohde, *Psyche* I 1910, S. 111 ff., 204 ff. — ²⁾ Vgl. Gen. 35^{s.14} E.

nur auf, um von der maßgebenden deuteronomistischen Ueberlieferung aufs schärfste bekämpft zu werden. Dt 26 ist das Gebet aufgezeichnet, das der Israelit im Zehntjahr bei der Darbringung seines Zehnten im Heiligtum zu verrichten hatte. Darin¹⁾ hat er zu bekennen: «Ich habe keines von deinen Geboten übertreten und keines vergessen. Ich habe nichts von dem Heiligen (d. h. dem Zehnten) einem Toten gegeben. Ich habe auf die Stimme meines Gottes Jahwe gehört; ich habe gehandelt entsprechend allem, was du mir geboten hast.» Die Vorschrift, eine solche Erklärung abzugeben, wäre nicht notwendig gewesen, wenn der erwähnte Brauch, etwas einem Toten zu geben, nicht gelegentlich auch unter Israeliten geübt worden wäre.²⁾ Unter solchen Leuten kam er wohl vor, von denen einmal das Buch Jesaja³⁾ redet, die «in Gräbern verweilen und in Klüften übernachten». Es kann sich bei solchem Tun nicht um Akte der Pietät in rein menschlichem Sinne gehandelt haben, sondern einem Toten etwas zu geben, muß eine Vorstellung eingeschlossen haben, durch welche das religiöse Verhältnis zu Jahwe beeinträchtigt ward. Es kann also nur eine religiöse Vorstellung gewesen sein, und durch die Gabe trat der Spendende in ein kultisches Verhältnis zu dem Toten, er sah in ihm ein Numen. Es liegt nahe, von der Tatsache des Familiengrabes aus auf die Familie als Kultgemeinschaft auch im Totendienst zu schließen, wie sie es im Jahwedienst war⁴⁾.

Aus dem Gedankengang der Vorschrift über das Bekenntnis beim Zehntopfer versteht sich auch, daß alles, was «Nur fehlt der Gedanke des Totenopfers gemäß der geläuterten Religion»: Procksch, Komm. z. St., ähnlich Gunkel. 1 Sam 28¹⁴, Jes 8¹⁹, s. dazu unten S. 25 f. — ¹⁾ Dt 26¹⁴. Einen gequälten Versuch, den Gedanken der kultischen Beziehung zum Toten aus dieser Stelle wegzudeuten, liest man bei Frey a. a. O. S. 113 f. — ²⁾ Daß es sich um die gewöhnlichen, durch die Gräber belegten Beigaben handele (so Grüneisen a. a. O. S. 140 f., E. König jüngst in Bibl. Th. S. 31), ist unwahrscheinlich, da diese offizielle Sitte waren. Und gerade auch für sie steht der kult. Charakter zur Frage. S. o. S. 16. — ³⁾ Jes 65⁴. — ⁴⁾ 1 Sam 14 20⁶ Dt 12¹² 14²⁶ u. ö.

mit dem Tode zusammenhängt, in Israel als unrein und verunreinigend gekennzeichnet wird.¹⁾ In diesem Verfahren liegt eines der wichtigsten Argumente für die kultische Bedeutung der alten Totenbräuche. Sie muß aber nur zu bestimmten Zeiten in der Geschichte Israels eine akute Gefahr für die Jahwereligion gebildet haben. Sonst müßte es auffallen, wenn wir in der jüdischen Zeit manchmal eine sehr harmlose Auffassung der Devotion für die Toten finden. In dem spät, vielleicht in Aegypten entstandenen Buch Tobit²⁾ schärft ein frommer Israelit seinem Sohne ein: «Spende reichlich deine Speise an das Grab³⁾ der Gerechten, doch gib nicht den Sündern». Der Satz läßt vermuten, daß hier Totenspenden gemeint sind. Auch der Sirazide muß Anlaß gefunden haben, über die Speisopfer in den Gräbern zu spotten⁴⁾: «Gutes im Ueberfluß vor verschlossenem Mund ist eine Darbringung von Speisen an einem Grab».

Es fügt sich in diesen Zusammenhang, wenn wir hören, daß die Totengeister, 'ôbôth, im alten Israel vor allem beliebte Autoritäten gewesen sein müssen, um Orakel einzuholen. Die Erzählung von der Beschwörung des Totengeistes Samuels durch das Weib zu Endor⁵⁾ ist dafür der beste Beleg. Jesaja muß gegen Leute auftreten, die für solches Treiben agitieren: «Befragt doch die Totengeister und die Wahrsagegeister, die da flüstern und murmeln».⁶⁾ Von hoher Bedeutung ist es, daß in jenem Zusammenhang geradezu die Bezeichnung elohim, «Götter», für die Toten-

¹⁾ Vgl. Lev 21¹—5 Num 6⁶ f. 19¹⁴—16 Dt 14¹. — ²⁾ Tob 4¹⁷. —

³⁾ táfos heißt nicht «Begräbnis», wie Löhr (bei Kautzsch, die Apokr. u. Pseudepigr. d. A. T. I S. 140) übersetzt. Der Sprachgebrauch bei Homer, Hesiod u. a. (s. Wörterb.) dürfte kaum maßgebend sein. —

⁴⁾ Sir 30¹⁸. Vgl. auch oben S. 5, Anm. 2: das Verbrennen von Spezereien hat vielleicht als Jahweopfer gegolten. — ⁵⁾ 1 Sam 28. Saul soll schon ein Verbot der Totenbeschwörung erlassen haben (V. 3. 9.). Budde, Sam. S. 179, bemerkt, daß ein solches Verbot kaum aus dem Gefühl der Ueberlegenheit hervorgegangen sei. Vgl. ferner Dt 18¹¹ Lev 19³¹ (Ex 22¹⁷?). — ⁶⁾ Jes 8¹⁹.

geister auftritt: «Soll nicht ein Volk seine Götter befragen, für die Lebenden die Toten?» Und die Beschwörerin von Endor sieht «einen Gott aus der Erde aufsteigen.»¹⁾

Im Einzelnen sind die Fragen bezüglich des Totendienstes schwer aufzuklären, ebenso wie die Deutung der verschiedenen Trauerriten stark hypothetisch ist. Doch ist man m. E. berechtigt, von einer Tatsache der numinosen Bedeutung der Abgeschiedenen auch für die Erklärung der israelitischen Trauersitte, besonders der Totenklage, Gebrauch zu machen.²⁾ Die offizielle Vertretung der Jahwereligion hatte jedenfalls alle Ursache, gegen diese Art des Seelenglaubens anzukämpfen. So schärft das Deuteronomium ein³⁾: «Wenn du in das Land kommst, das dein Gott Jahwe dir geben will, so sollst du nicht lernen, es den Greueln jener Völker gleichzutun. Es soll sich niemand unter dir finden, der einen Totengeist und einen Wahrsagegeist befragt und sich an die Toten wendet. Denn ein Abscheu für Jahwe ist jeder, der dies tut, und um dieser Greuel willen wird dein Gott Jahwe sie vor dir entfernen. Du sollst untadelig sein im Verkehr mit deinem Gott Jahwe.»

Doch es wird sich kaum ein einheitlicher Schlüssel für die Erklärung aller Leichenbräuche finden lassen. Die Motive sind gemischt. Keinesfalls sind, wie auch Torge⁴⁾ mit Recht einwendet, die Bestattungs- und Trauersitten mit dem Motiv der numinosen Ehrfurcht vor den Toten restlos gedeutet. Eine Gefahr für die Jahwereligion haben sie nicht zu allen Zeiten und ausnahmslos dargestellt. Zur Ehrfurcht mag von Anfang an die Liebe getreten sein und das daraus entspringende Verlangen, mit den Abgeschiedenen in Verbindung zu bleiben.⁵⁾ Das Familiengrab scheint mir ein starkes Argument für diese Behauptung zu sein.

¹⁾ 1 Sam 28₁₃. — ²⁾ Doch beachte man immer Bertholet's Warnung (a. a. O. S. III): «Es ist schon im Prinzip falsch, auf dem Boden des Irrationalen, auf dem man sich doch gerade mit den Trauerbräuchen befindet, alles aus einem einzigen und ausschließlichen Grunde ableiten zu wollen.» — ³⁾ Dt 18_{9—13}. — ⁴⁾ Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im A. T. 1909, S. 125 ff. — ⁵⁾ Man wird wohl grundsätzlich

II.

Die Auffassung des Todes, wie sie durch die Behandlung der Leiche in Israel vorausgesetzt wird, haben wir so aus teilweise stark verschütteten Quellen gewinnen müssen. Immerhin ließ sich als Ergebnis die Vorstellung sicherstellen, wonach das Grab schützende Behausung der Toten ist, in der sie Lebenden ähnlich, von ihrer Familie versorgt, ihr Dasein fortsetzen. Man kann diese Auffassung eine primitive oder naive nennen, denn sie entbehrt fast aller bewußten Reflexion. Ich glaube nicht über Gebühr bei diesen Dingen verweilt zu haben, denn tatsächlich hat Israel einen solchen primitiven Seelenglauben im ganzen Verlauf der alttestamentlichen Entwicklung und auch später nie abgelegt. Unausgeglichen stehen diese alten Gedanken aus einer primitiven Weltanschauung neben hochentwickelten religiösen Vorstellungen einer späteren Zeit. Sie haben es vermocht, sich neben jenen lebensfähig zu erhalten, und der Grund dafür ist leicht zu finden. Die von den Kanaanitern überkommene Weltanschauung war problemarm, weil keine einheitliche, universale Zusammenfassung der Erscheinungswelt versucht ward und demzufolge die in ihr vorhandenen Unzulänglichkeiten unbeachtet bleiben konnten. Eine problemarme Weltanschauung wird aber immer volkstümlich sein.

War also das Aufhören des natürlichen Lebens eine Tatsache, die für das religiöse und spekulative Bedürfnis weiter Kreise im Volk Israel durch den einfachen Seelenglauben sich hinreichend deuten ließ, so wurde durch das Erstarken der Jahwereligion, das besonders durch die politische Einigung der Stämme begünstigt wurde, diese geistige Lage mehr und mehr gefährdet. Der Gottesbegriff des Jahwismus drängte von vornherein zur Einheit alles Seins unter der Herrschaft Jahwes. Die Schranken, welche in Israel dieser

unterscheiden müssen zwischen den Seelen Fremder und Ausgestoßener und denen von Familienangehörigen. Jene werden wesentlich «Kakodämonen» gewesen sein, diese galten vornehmlich als «Agathodämonen», vgl. Hans Duhm, Die bösen Geister im A. T. 1904, S. 23.

Weltauffassung entgegenstanden, mußten eine nach der andern fallen, sollte das Volk Israel das Volk Jahwes werden. Die alttestamentliche Literatur zeigt deutlich die Spuren der Kämpfe, die den Weg zu diesem Ziel bezeichneten. Als einer der stärksten Gegner der Entwicklung der Religion zum ethischen Monotheismus erweist sich in den Quellen der Seelenglaube. Er konnte sich so zäh behaupten, weil er einem Bedürfnis entgegenkam, das die Jahwereligion zunächst nur ungenügend zu befriedigen vermochte. Ein Blick auf die religiöse Spekulation über den Tod im älteren Jahwismus lehrt das deutlich.

Sie war zunächst nichts als Negation des Ueberkommenen. «Höre, Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe der eine! Hüte dich, dass du nicht deinen Gott Jahwe vergessest, der dich aus Ägypten, aus dem Knechtshaus geführt. Du sollst nicht andern Göttern folgen von den Göttern der Völker, die rings um dich wohnen. Denn dein Gott Jahwe ist ein eifersüchtiger Gott in deiner Mitte.» Das ist, in Worten des Deuteronomiums¹⁾ ausgedrückt, der Leitsatz der religiösen Entwicklung gewesen von Anfang an. Von den Gedanken, welche sich als Grundlage der besprochenen Sitte der Leichenbehandlung feststellen lassen, mußte also in erster Linie fallen die Vorstellung, daß den abgeschiedenen Seelen numinose Bedeutung zukomme. Es durfte ihnen nur der Charakter von *refa'im*, schwachen und körperlosen Schattenwesen, verbleiben.²⁾ Ihr Aufenthaltsort ist nicht das Grab, daß man sie dort aufsuchen könnte. Vielmehr wird das Grab für unrein erklärt³⁾ und damit dem religiösen Interesse des Israeliten entzogen. Die Schatten aber werden verbannt in ein riesiges unterirdisches Totenreich, *Scheol* genannt. Die *Scheol*-vorstellung ist gewiß nicht ad hoc erst geschaffen worden, sie geht vielmehr ihrerseits auch auf

¹⁾ Vgl. Dt 64—15. — ²⁾ Der Zusammenhang dieser Bezeichnung mit der gleichen für ein Riesengeschlecht der Vorzeit (Dt 211 u. ö.) ist unklar, vgl. Schwally a. a. O. S. 64 f. Anm.; Kittel, Gesch. d. V. I. 156. S. 37, Anm. 3. — ³⁾ Nu 1916.

den Seelenglauben zurück. Ihre hebräische Bezeichnung Scheol läßt sich nicht sicher erklären. Der stets artikellose und feminine Gebrauch des Namens läßt als möglich zu, daß sich der Name einer verschollenen Unterweltsgöttin darin verbirgt.¹⁾ Doch auf die Stellen,²⁾ wo von Scheol als einem Ungeheuer mit riesigem Rachen die Rede ist oder wo sie personifiziert auftritt, wird man nicht zu starkes Gewicht legen dürfen, sie sind dichterisch-fantastisch. Genetisch betrachtet bedeutet Scheol wohl nichts anderes als eine Summierung der Familiengräber unter einer universalen Perspektive.³⁾ Sie hat in dieser Gestalt mit der Jahwe-religion aber ebenso wenig zu tun wie die Grabhaustheorie.⁴⁾ Wir wissen nicht, ob sie für Israel eine direkte Entlehnung bedeutet.⁵⁾ Jedenfalls ist sie der babylonischen Unterweltsidee sehr nahe verwandt.⁶⁾

Tief unter der Erde liegt Scheol; man steigt dorthin hinab.⁷⁾ Sie ist der Ort des Untergangs alles Lebens und wird als solcher geradezu 'Abaddon: »Untergang«⁸⁾ genannt. Das Dasein drunten wird in den düstersten Farben geschildert: kein Lichtstrahl dringt in die dicke Finsternis von Scheol⁹⁾, kein Laut wird unten wahrgenommen. So wird das Totenreich gelegentlich schlechthin als »Stille«¹⁰⁾ bezeichnet, in der selbst von einem Lobpreis Jahwe's nichts vernommen wird. Hier und da ist die Rede von Pforten Scheols oder geradezu des Todes.¹¹⁾ Bei Ezechiel¹²⁾ begegnet die Vorstellung,

¹⁾ Vgl. Hölscher, *Gesch. d. isr. u. jüd. Rel.* 1922, S. 45 (§ 17₁₁). —

²⁾ Jes 5₁₄ 14₉ 28₁₅ Hab 2₅ u. ö. — ³⁾ Vgl. Kittel, *die Rel. d. V. Isr.* 1921, S. 82: »eine Art Massengrab«. Torge S. 48 bestreitet den Ursprung aus dem Grabgedanken, da Gräber meist an hochgelegenen Punkten angelegt waren. Doch steigt man auch in solche Gräber meist »hinab«, s. o. S. 18 u. Ez 32₂₂ ff. — ⁴⁾ Vgl. Beer a. a. O. S. 3—7. —

⁵⁾ Beer, die Bedeutung des Ariertums für die isr.-jüd. Kultur 1922, S. 7 betont die Verwandtschaft mit arischem Hadesglauben. — ⁶⁾ Vgl. Alfr. Jeremias, *Hölle und Paradies bei den Babyloniern* (AO 13) 1903, S. 18 ff.; ders.: *Handbuch der altoriental. Geisteskultur* 1913, S. 63 ff. — ⁷⁾ Jes 7₁₁ u. ö. — ⁸⁾ Hi 26₆ 28₂₂ Prov 15₁₁ Ps 88₁₂. — ⁹⁾ Hi 10₂₁. — ¹⁰⁾ Ps 94₁₇ 115₁₇. — ¹¹⁾ Jes 38₁₀ Hi 38₁₇ Ps 9₁₄ 107₁₈ — ¹²⁾ Ez 32₂₂ ff.

daß Scheol Gräber enthalte, also eine riesige unterirdische Nekropole sei für die ganze Welt. Aber anderseits sind auch Unbegrabene in Scheol anzutreffen.¹⁾ Der Wert der Bestattung wird danach grundsätzlich durch die Scheolvorstellung illusorisch. Es wird in Scheol überhaupt kein Unterschied mehr zwischen den einzelnen Menschen gemacht, obwohl sie drunten in derselben Gestalt ihr Dasein führen, in der sie die Erde verlassen haben.²⁾ So sind sie wohl sozial und national noch gruppiert: die Könige sitzen auf Thronen, die Krieger ruhen auf ihrer Wehr, die Völker haben ihre besonderen Stätten.³⁾ Aber Rangstufen und Abhängigkeitsverhältnisse sind bedeutungslos geworden, wie es der Dichter des Hiob in edler, poetischer Sprache schildert:⁴⁾ «Dort lassen Frevler ab vom Toben, und dort finden Ruhe, deren Kraft am Ende. Alle Gefangenen dürfen rasten, nicht hören sie des Treibers Ruf. Klein und groß sind dort (beisammen), und frei ist der Knecht von seinem Herrn.»

Läßt sich gleich im Wortlaut dieser Schilderung eine starke Sehnsucht nach Erlösung von den Unzulänglichkeiten der menschlichen Gesellschaft nicht verkennen, so wird Scheol hier als Ort der Befreiung und des Friedens gepriesen doch nur unter dem Druck des düstersten Pessimismus gegenüber dem Dasein überhaupt: besser in Scheol liegen, ein Nichts unter Nichtsen, als hier das Leid der Erde tragen. Scheol entbehrt aller Freude und aller Hoffnung. Heißt die babylonische Unterwelt im Mythos von der «Höllenfahrt der Ishtar» irsit lâ târi: «Land ohne Rückkehr»,⁵⁾ so gilt das Gleiche von Scheol: «Wie eine Wolke schwindet und wandert, so steigt nicht wieder empor, wer nach Scheol hinabging. Nie kehrt er wieder in sein Haus, und nie erblickt ihn wieder seine Stätte.»⁶⁾ Die Freuden der Erde sind endgültig vorüber, wenn der Tod über den Menschen kommt.⁷⁾ Es gibt überhaupt keine Freude mehr. Selbst

¹⁾ Gen 37^{33.35} Jes 14¹⁹. — ²⁾ 1 Sam 28¹⁴. — ³⁾ Vgl. die Unterweltsbeschreibungen in Jes 14 u. Ez 32. — ⁴⁾ Hi 3^{17—19}. — ⁵⁾ Keilinschr. Bibliothek 6,1 (1900) S. 80. — ⁶⁾ Hi 7⁹ f. Vgl. 10²¹ 16²². — ⁷⁾ Hi 14^{19.21}.

das Wiederfinden drunten ist der Freude bar. Dafür ist bezeichnend die dumpfe Resignation, der sich David beim Tod seines Kindes hingibt:¹⁾ «Als das Kind noch lebte, fastete ich und weinte, weil ich dachte: Wer weiß, erbarmt sich Jahwe mein, und das Kind bleibt leben. Nun aber ist es tot; warum soll ich da noch fasten? Kann ich es etwa noch einmal zurückholen? Wohl gehe ich zu ihm, doch es kommt nicht wieder zu mir.» Die Wiedervereinigung hätte also nur Wert, wenn sie im irdischen Leben erfolgen könnte; die Aussicht auf die Begegnung in der Unterwelt birgt keinerlei Trost in sich.

Das Verhältnis Jahwe's zu Scheol läßt sich schwer bestimmen. Die Auffassungen stehen unausgeglichen nebeneinander. Vielfach klingen die Quellenaussagen, als ob Jahwe keine Verfügung über die Unterwelt zukomme. In dem Gebet Hiskia's findet sich die Betrachtung des Todkranken und der Dank des Geretteten:²⁾ «Ich muß eingehen in die Tore der Unterwelt. Nicht werde ich mehr Jahwe schauen im Lande der Lebendigen, nicht mehr Menschen erblicken bei den Bewohnern der Welt.³⁾ Nicht preist dich die Unterwelt, nicht lobt dich der Tod, nicht harren, die in die Gruft hinabstiegen, auf deine Treue. Der Lebende, der Lebende, er preist dich, wie ich heute!» Unterwelt und Tod erscheinen hier wie Mächte, die Jahwe selbständig gegenüberstehen und in deren Gewalt getan man die Hoffnung auf Jahwe als eitel erkennen muß. In einem Gottesspruch bei Amos⁴⁾ wird es als etwas Außergewöhnliches hervorgehoben, daß Jahwe sogar in die Unterwelt verfolgen werde, die sich ihm entziehen wollen. Die Stelle beweist, daß es Leute gab, welche die Unterwelt vor Jahwe's Eingreifen sicher wußten. Auch wird es nicht zufällig sein, daß in den Schöpfungsberichten⁵⁾ die Erschaffung der Unterwelt durch Jahwe fehlt. Wir kennen die vorprofetische Entwicklungsstufe des israelitischen Gottesbegriffs nicht zur

¹⁾ 2 Sam 12²² f. — ²⁾ Jes 38^{11,18,19}. — ³⁾ Vgl. BHK z. St. — ⁴⁾ Am 9².
⁵⁾ Gen 1; Ps 104.

Genüge, um das Verhältnis Jahwe's zu den Toten für diese Periode theoretisch zu bestimmen. Vom Standpunkt der profetischen Jahwereligion aus wird man jedoch nicht die Auffassung vertreten dürfen, die Unterwelt gehöre nicht zum Machtbereich Jahwe's. Denn: «Stieg ich empor zum Himmel, so bist du dort; machte ich Scheol mir zum Lager, so bist du dort,» betet der 139. Psalm.¹⁾ Der universale Gottesbegriff der profetischen Religion macht nicht Halt vor den Pforten Scheols.²⁾ Aber damit war auch in relativ späten Zeiten den Schwierigkeiten nicht abgeholfen. Der über Scheol erhabene Gottesbegriff versagt für den schlichten Beter nicht selten in ernster Lage. Es erscheint dann doch meist so, daß Jahwe tatsächlich nicht in Scheol eingreift. Der Gedanke, ob er dazu imstande sei oder nicht, beschäftigt den Beter kaum; man hat nicht den Eindruck, daß er die Vollmacht Jahwe's in Zweifel ziehe. Aber die Unterwelt ist für Jahwe wie etwas völlig Fremdes, sie erscheint als eine vergessene Provinz seiner Herrschaft. Die seelische Stimmung, die infolge solcher Unsicherheit der Todesauffassung in bestimmten Lagen herrschend werden mußte, kommt zu einem geradezu erschütternden Ausdruck in einem Leidenspsalm.³⁾ Entsetzt läßt der Dichter die Situation nach dem Tod vor seine Augen treten: «Unter die Toten bin ich gelegt, gleich Erschlagenen, die im Grab liegen, derer du nicht mehr gedenkst, denn sie sind von deiner Hand geschieden. Du hast mich in die unterste Gruft gelegt, in dichte Finsternis, in große Tiefe. Auf mir lastet dein Grimm . . . Ich rufe dich, Jahwe, an jedem Tag, ich breite meine Hände nach dir aus: Wirst du an den Toten ein Wunder tun? Oder werden die Schatten auferstehen, dich zu preisen? Wird deine Gnade im Grab verkündet, deine Treue im Abgrund? Werden deine Wunder in der Finsternis kund, deine Gerechtigkeit im Land des Vergessens?» Das ist ein Gebet der Verzweiflung. Der Beter ist nicht im Stande, auf das

¹⁾ Ps 139s. — ²⁾ Vgl. weiterhin Dt 32₂₂ Jes 7₁₁ Ho 13₁₄ 1 Sam 26 Ps 49₁₆ 86₁₃ Hi 26₅ Pr 15₁₁ To 13₂ und unten S. 35 ff. — ³⁾ Ps 88₆—13.

«Wunder» zu hoffen, daß die der Macht Jahwe's scheinbar Entnommenen seiner Hilfe teilhaftig werden. Und doch fühlt man anderseits, daß er das «Geschiedensein von Jahwe's Hand» nicht als ein unabänderliches Fatum anerkennen will. Denn die Fragen, ob Wunder an den Toten möglich seien, steigen in ihm auf und nehmen wie von selbst die Form des Gebets an. Aber sein Vertrauen reicht nicht hin oder wagt es nicht, die Hindernisse zu durchbrechen. So bleibt er zwischen zwei Extremen stehen, wenn sich gleich nicht verkennen läßt, daß er stark zum negativen neigt: Bald muß Jahwe eingreifen, denn es wird keine Verbindung mit ihm mehr geben, wenn die Unterwelt ihre Pforten geschlossen hat. Aber warum nicht? Nicht weil Scheol stärker wäre als Jahwe. Sie hat die Oberhand nur, weil Jahwe das zuläßt, weil er der Toten «nicht mehr gedenkt.» Ein Gebet aus der Unterwelt würde darum nicht erhört werden können, weil es aus dem «Land des Vergessens» käme. Der Ausdruck ist trostlos. Er kann an dieser Stelle dem Zusammenhang entsprechend nur den Sinn haben, daß die zur Unterwelt Eingegangenen von Jahwe vergessen sind.¹⁾ Dieser unglückselige Kompromißgedanke, verfolgt man ihn zu Ende, kommt einer Lästerung nahe. Es liegt in diesem Ausdruck vielleicht einer der ersten Versuche vor, die durch den Jahwismus alles Religiösen entkleidete Scheoltheorie in irgend ein inneres Verhältnis zum Jahweglauben zu bringen. Der Versuch ist gründlich mißlungen. Der Begriff des Vergessens, auf die Gottheit angewendet, ist fast noch schauerlicher und drückender als der der Ohnmacht. Aber einen besseren für die Lösung des Scheolproblems darzubieten, vermochte der Dichter noch nicht.

Es will uns fast unbegreiflich erscheinen, daß eine

¹⁾ Die Stelle nach Hi 14²¹ Koh 9⁵ f. zu deuten (vgl. Baethgen, Hupfeld-Nowack in den Kommentaren, Dalman PRE³ 7296), liegt kein Anlaß vor. Koh 9⁵ scheint mir eher die hier vorgetragene Auffassung zu stützen. Vielleicht soll beides in dem Ausdruck «Land des Vergessens» liegen: man vergißt und ist vergessen (so Duhm, Komm. z. St.).

solche trostlose Unterweltstheorie viele Jahrhunderte hindurch und ohne kraftvollen Widerspruch hat bestehen können. Man sollte meinen, daß alles Lebensgefühl, alle religiöse Kraft des Volkes darunter zermalmt worden sei. Solche Erwägungen warnen davor, die Bedeutung der Scheoltheorie für die Lebensauffassung im Volke Israel zu überschätzen. Vielleicht lesen wir Heutigen ein Stück wie das soeben angeführte mit viel tieferer Bewegung als sie der erste Beter selbst verspürt hat oder, der ihm seine Worte nachbetete, in sich lebendig werden ließ. Oder anders ausgedrückt: praktisch mag die offizielle alttestamentliche Scheoltheorie für viele einfache Fromme nicht die einzige Möglichkeit der Auseinandersetzung mit dem Tod gewesen sein. Sie durfte versagen, weil man sich nicht auf sie angewiesen fühlte. Die Frömmigkeit konnte von ihr nicht leben, sondern nur der Intellekt. Solange nun die Frömmigkeit sich nicht der profetischen Gedanken bemächtigen konnte, mußte sie sich weiterhin nähren von der alten, bodenständigen Religion, vom naiven Seelenglauben, von Ahnenkult und Totendienst, der in den Toten nicht *refa'im*, sondern *elohim* sah. Es mußte wohl so sein, da zunächst der Jahwismus die Kraft nicht aufbrachte, eine ihm organisch eingegliederte, wirklich religiöse Auffassung des Todes volkstümlich zu machen. Der schwere Schaden lag darin, daß die vom Jahwismus geduldete Scheolvorstellung eine Kompromißbildung war. Sie durfte die in ihr liegenden religiösen Kräfte nicht fruchtbar werden lassen, weil sie dadurch die Entfaltung des Jahweglaubens behindert haben würde. Sie konnte darum, weil aus anderer Wurzel hervorgegangen, nicht ohne Gewalt in den Dienst der Jahwereligion gestellt werden. So kam die Scheolvorstellung schließlich jenseits aller Gottesgemeinschaft zu stehen als eine neutrale Provinz zwischen den kämpfenden Religionsformen des Animismus und des ethischen Monotheismus. Auf anderem Boden, z. B. in Babel, war sie religiös, weil sie hier aus der Wurzel des Animismus heraus sich organisch entfalten durfte, un-

beengt durch eine den Animismus bekämpfende höhere Religionsform. Dort ist das Götterpaar Nergal und Eresch-kigal Herr des Totenreichs, ein Heer von Dämonen bildet seine Gefolgschaft, im Grund nichts anderes als die Totengeister, denen der numinose Charakter unverwehrt ist. Ihnen wird geopfert, sie werden beschworen, von einem Spezialpriester auf die Oberwelt zitiert und um wissenswerte Dinge befragt.¹⁾ Das durfte hier in der Ordnung sein, und die Not des Israeliten blieb dem Babylonier erspart. Immerhin sind auch so der Unterwelt ihre Schrecken für das natürliche Empfinden des Menschen keineswegs genommen. Gilgamesch fragt den aus der Unterwelt zitierten Schattengeist Engidus:²⁾ «Sag an, mein Freund, sag an, mein Freund, die Ordnung der Unterwelt, die du schautest, sag an!» Und ihm wird die Antwort: «Ich will es dir nicht sagen, mein Freund, ich will es dir nicht sagen. Wenn ich die Ordnung der Unterwelt, die ich schaute, dir sagte, müßtest du dich den ganzen Tag hinsetzen und weinen.»

So ist das Problem des Todes in der Scheolvorstellung, weder in der ursprünglichen animistischen noch in der rein formalen, nicht in seiner Tiefe, weil nicht in seiner religiösen Größe erfaßt. Man empfand das auch in Israel. Eine Kluft starnte zwischen Leben und Tod, zwischen Jahwe und dem Nichts. Eine hellenistische Schrift, die Weisheit Salomo's, sucht dem Uebel vom Schöpfungsgedanken her beizukommen und statuiert:³⁾ «Gott hat den Tod nicht geschaffen und hat keine Freude am Verderben der Lebenden.» Und eine andere Stelle desselben Buches ergänzt das:⁴⁾ «Durch Neid des Teufels kam der Tod in die Welt.» Das ist eine Ausflucht mit Hilfe fremder Gedanken, die den Schaden nicht behebt. Nichts konnte es auch helfen, wenn man den Tod als eine Art Person vorstellte, wie z. B. bei Hiob⁵⁾

¹⁾ Vgl. auch Zimmern in KAT³ S. 640. — ²⁾ Gilg-Epos Taf. XII Col. 4,1—5 (Keilinschr. Bibl. 6,1, S. 262 f.) Die Uebersetzung nach Ungnad, die Religion d. Bab. u. Ass. S. 117 f. — ³⁾ Sap 113. —

⁴⁾ 224. S. o. S. 31, Anm. 5. — ⁵⁾ Hi 1813, vgl. Ps 186 913 1163 Koh 912.

einmal vom «Erstgeborenen des Todes» die Rede ist. Eine andere Ueberlieferung stellt den «Würgengel» geradezu in den Dienst Jahwes. Er vollzieht bei der Pest die Verheerung im Volk zur Zeit Davids oder im Heer Sanheribs oder unter der Erstgeburt Aegyptens.¹⁾ Das Schicksal der Toten war mit alledem nicht geklärt. Es bedurfte tieferen Erlebens ausgewählter Geister, sollte die schwere Wunde der israelitischen Weltanschauung geheilt werden.

Es ist leicht verständlich, wenn wir sehen, wie bei solcher Lage weite Kreise Israels das Problem gänzlich von sich fernhalten. Die Spekulation über den Tod war auch im alten Israel nicht jedermanns Sache. «Das Leben ist ihnen teuer, sie fürchten den Tod», heißt es von den Babyloniern. Und eine ägyptische Grabschrift spricht aus: «Wir lieben das Leben und hassen das Sterben.»²⁾ Ganz ebenso galt es auch hier, und die Konsequenzen aus der religiös unfruchtbaren Scheolvorstellung blieben nicht aus. Wir haben genug Zeugnisse, besonders aus der viel ausländisches Gut importierenden Weisheitsliteratur, daß man bestrebt war, den düstern Fragen mit der goldenen Regel *carpe diem* aus dem Weg zu gehen. Das Lebensgefühl wird gesteigert, die Sonne irdischen Glückes wird genossen, solange sie sich zeigt, der Rest ist Schweigen. «Das Geschick des Menschen und das Geschick des Vieh's ist ein und dasselbe: wie dies stirbt, so stirbt er auch. Darum gibt es kein Glück für den Menschen als Essen und Trinken und Befriedigung seines Verlangens in seiner Mühsal.»³⁾

Dieser platten Lebensklugheit steht jedoch im A. T. auch eine tiefere Auffassung gegenüber, die sich im Paradiesesmythus ausspricht. In dem verlorenen Paradies herrschte der Tod nicht. Der jahwistische Erzähler hat ein starkes Gefühl dafür, daß der Tod dem Wesen des Menschen fremd, daß er Unnatur ist. Für ihn ist der Tod Sündenstrafe⁴⁾ und

¹⁾ 2 Sam 24¹⁶ 2 Kg 19³⁵ Ex 12²³. — ²⁾ Vgl. Meißner a. a. O. S. 424; Erman, Aegyptische Religion 1905, S. 124. — ³⁾ Koh 3¹⁹ 2²⁴; vgl. Jes 22¹³.
⁴⁾ Gen 2¹⁷.

als solche allgemeines Menschenlos. Die Auffassung ist wesentlich vertieft gegenüber der babylonischen, die nur das Schicksal am Tode kennt: «Als die Götter die Menschen schufen, setzten sie den Tod ein für die Menschheit, das Leben aber behielten sie in ihrer Hand.»¹⁾

Doch ist auch in Israel die schicksalhafte Macht des Todes trotz alledem immer aufs schmerzlichste empfunden worden. Sterben ist ein Unglück für den Israeliten, das man fürchtet in jedem Fall. Je früher der Tod kommt, um so größer ist das Unglück. Der Deuteronomist wird nicht müde, seine Sätze einzuschärfen mit der stereotypen Wendung: «Damit ihr leben bleibt und Glück habt und alt werdet in dem Lande, das ihr einnehmt.»²⁾ Der Fromme kommt zu hohem Alter.³⁾ Die Patriarchen erreichen eine Fantasiesumme an Lebensjahren.⁴⁾ Und in der letzten Zeit «wird kein Säugling sein und kein Greis, der nicht seine Zeit vollendete. Gleich dem Alter der Bäume wird das Alter meines Volkes sein.»⁵⁾ Beachtenswert ist Seeger's Beobachtung, daß wir nie ein Gebet um einen günstigen Tod finden.⁶⁾ Man betet im A. T. nur um Leben, um langes Leben und Errettung von Scheol. Salomo wird es besonders hoch angerechnet, daß er nicht um langes Leben betete.⁷⁾ Ueberhaupt muß auffallen, daß im A. T. von Scheol nur dann geredet wird, wenn ein Grauen erregt oder zum Ausdruck gebracht werden soll. Jakob erwähnt nur in der Verzweiflung die Unterwelt, in die er seines Sohnes beraubt eingehen muß.⁸⁾ Hingegen beim ruhigen Blick auf sein Ende am Ziel einer langen Wallfahrt hütet er sich vor der Scheolvorstellung, sondern äußert den Wunsch nach seiner

¹⁾ Altbab. Fragm. z. Gilg.-Epos, Col. III 3—5. Vgl. Greßmann, Texte u. Bilder I, S. 49. Die Uebersetzung nach Ungnad, die Rel. d. Bab. u. Ass., S. 120. — ²⁾ Vgl. Ex 20¹² Dt 5^{16.30} 4⁴⁰ 6² 32⁴⁷ u. ö. — ³⁾ Hi 5²⁶ 42¹⁷ Gen 15¹⁵ 25⁸. Wie sehr darin eine spätere Zeit unter der befreienden Wirkung des Auferstehungsglaubens Wandel geschaffen, zeigt Semachoth 3⁸: länger als 80 Jahre leben ist qualvoll. — ⁴⁾ Gen 5. ⁵⁾ Jes 65²². — ⁶⁾ Seeger, die Triebkräfte des rel. Lebens in Israel und Babylon 1923, S. 69f. — ⁷⁾ 1 Kg 3¹¹, vgl. v 14. — ⁸⁾ Gen 37³⁵.

Ruhestatt im heimatlichen Familiengrab:¹⁾ «Begrabt mich zu meinen Vätern, in der Höhle, die Abraham von dem Hittiter Efron als Grabbesitz gekauft hat. Dort haben sie Abraham und sein Weib Sara begraben, dort haben sie Isaak und sein Weib Rebekka begraben, und dort habe ich Lea begraben.» Mit solchen Gedanken geht man ruhig dem Tod entgegen.

Doch Israels Geist rang weiter um die letzten Fragen des Lebens. Schon auf alttestamentlichem Gebiet sehen wir da und dort die alles Leben beengende Vorstellung von der unentrinnbaren Vernichtungsgewalt des Todes und dem blutleeren Schattendasein in Scheol durchbrochen. Es ist das sowohl vom nationalen wie vom individualen Empfinden aus geschehen. Ich stelle als Beispiele zwei Aussagen voran, beide in der chronologischen Ansetzung zweifelhaft, in denen jedoch die alttestamentliche Entwicklung der Todesvorstellung ihren Gipfelpunkt erreicht. Im Buch Jesaja lautet es in einer späten Weissagung über die Endzeit, in der alle Völker auf dem Berg Zion vereinigt sein werden:²⁾ «Zunichte macht (Jahwe) den Tod für immer.» Der Gedanke, ohne jede Einschränkung ausgesprochen und ohne Erläuterung eingesprengt, erscheint als ein Höhepunkt alttestamentlichen Glaubenslebens. Selbst in der verstümmelten Wiedergabe der griechischen Bibel hat er noch, wie man an Paulus³⁾ sieht, die stärkste Wirkung ausgeübt. Wir wissen nicht, von wem und wann er so formuliert wurde und ob wir ihm wirklich gerecht werden, wenn wir bei seinem Wortlaut stehen bleiben. Daneben stehe ein wohl bedeutend älteres Zeugnis aus dem Dankpsalm, wel-

¹⁾ Gen 49²⁹—31. Aus dem Nebeneinander dieser beiden Äußerungen darf man nicht ein «inneres Verhältnis» zwischen Scheol und Grab konstruieren wollen, wie Schwally a. a. O. S. 61 f. tut. Weil ein solches Verhältnis eben nicht bestand, wurde die Scheoltheorie auf die Dauer unerträglich. Die Anwendung der Grabvorstellung auf Scheol ist, wo sie vorkommt (z. B. Jes 14, Ez 32), rein formal. — ²⁾ Jes 25⁸. Die Bemerkung ist wahrscheinlich in den Zusammenhang eingetragen, vgl. Duhm z. St. — ³⁾ 1 Co 15⁵⁴ nach Theodotion.

cher Hanna, der Mutter Samuels, in den Mund gelegt wird:¹⁾ «Jahwe tötet und macht lebendig, führt hinab in Scheol und führt herauf . . . Denn Jahwe's sind der Erde Säulen, und er stellte auf sie den Erdkreis.» Es gibt also kein «Land ohne Rückkehr», kein ödes, gottfernes Schattengebiet mehr. Der quälende Dualismus zwischen Jahwe und dem Totenreich ist überwunden durch glaubensstarke Erfassung der hehren, schlechthin souveränen Größe Jahwe's. Darin liegt der Wert dieser Aussage, die freilich nichts sein will denn ein individuelles Bekenntnis und aus der keineswegs ein allgemeingültiger Glaubenssatz herausgelesen werden darf. Ich halte die Deutung nicht für zutreffend, wonach in diesem Psalm Scheol nur im Sinn eines Bildes im Stil der Krankenpsalmen verwendet sein soll.²⁾ Liegt wirklich eine solche Stilform vor, so hat man hier doch nicht den Eindruck, daß sie lediglich als solche verstanden sein will. Vielmehr hat der Beter das volle Bewußtsein der Schwere des Ausdrucks, und die Majestät Jahwe's erschließt sich ihm in ihrer schlechthin einzigartigen, universalen Größe, sodaß vor ihr auch der Tod an Bedeutung verliert.³⁾

Nun läßt sich im Rückblick auf die Entwicklung leicht aussprechen, daß solche gewaltige Gedanken von vornherein in der logischen Konsequenz des israelitischen Gottesbegriffs lagen. Aber welche erschütternde Geschichte seelischen Schmerzes, dumpfer Resignation, gequälten Lebensgenusses bezeichnet den Weg dieser Gedanken, welche die Fundamente unserer Religion geworden! Und welche Stunden des Erlebens, da ein einsamer Frommer mitten im

¹⁾ 1 Sam 26.8. Dt 32³⁹ liegt vielleicht auch die Scheolvorstellung zu Grunde. — ²⁾ Nach Greßmann, der Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie S. 96 ist 1 Sam 26 «nur ein hyperbolischer Ausdruck für den krankenhilenden Gott». Vgl. Ps 30⁴ u. KAT³ S. 639: muballit mitûti: «der die Toten lebendig macht». S. auch Gunkel, ausgewählte Psalmen⁴ 1917, S. 207. — ³⁾ Daß die Leser das gleichsam versteckte Bekenntnis nicht immer in seiner Tiefe verstanden, zeigt Tob 13², wo die nach 1 Sam 26 kopierten Ausdrücke vielleicht auf die Heilung des Tobit bezogen sind.

trostlosen Chaos des Geisteskampfes einen ersten ahnenden Glaubensblick werfen durfte auf die Idee des ewigen Lebens in der Gemeinschaft mit Gott! Wir sind in der Lage, auch noch an einigen anderen Psalmenstellen Spuren solchen Erlebens zu erkennen. Nur zwei seien herausgegriffen: «Darum freut sich mein Herz und jubelt meine Ehre, auch mein Fleisch wird sicher wohnen. Denn nicht läßt du Scheol meine Seele, nicht gibst du zu, daß dein Frommer die Grube sieht. Du tust mir kund den Weg des Lebens; Sättigung mit Freuden ist vor deinem Angesicht, Wonne in deiner Rechten ewig.»¹⁾ Man darf eine solche Aussage nicht überschätzen. Sie ist wohl nur als Ausdruck des Gefühls einer relativen Sicherheit vor dem Tod in der Gegenwart Jahwe's gemeint. Aber sie ist auch nicht zu unterschätzen. Denn der Weg zur Ueberwindung des Scheolglaubens ist gewiesen. Der Beter kennt eine Stätte, wo dieser Glaube verblaßt: vor dem Angesicht Jahwe's in der Fülle der Freude.²⁾ Er setzt seine ihn beseligende Erkenntnis keineswegs theoretisch an die Stelle des Scheolglaubens, aber praktisch ist er durch sie doch über das Alte schon hinausgekommen. Es bleibt nur noch ein logischer Schritt zum Glauben an die Macht des Lebens über den Tod. Doch sieht man an dieser Stelle deutlich, wie wenig die Logik einen Platz im religiösen Leben beanspruchen darf.

Das Problem der Vergeltung des Guten und Bösen im Leben eines Menschen bildete für die Frommen Israels die stärkste Nötigung zur Revision und Weiterbildung der Todesvorstellung. Als ein Beispiel dafür darf noch Ps. 73 herangezogen werden³⁾. Das Wohlergehen der Gottlosen im Vergleich zu eigenem Ungemach stellt dem Dichter die Glaubensfrage: «Wie sollte Gott wissen und Kunde sein beim Höchsten? Sieh, diese da sind Gottlose und werden

¹⁾ Ps 169 ff. — ²⁾ Vgl. Kittel, Komm. z. St.: «Die Schranke ist hier geblieben, aber die Prämissen, sie zu durchbrechen, sind gegeben.»

³⁾ Ps 73^{11.12.20.23}—26. Vgl. Kittel, D. hell. Mysterienrel. 1924, S. 84 ff.

doch ewig glücklich, immer mächtiger!» Die Frage löst sich dem Dichter in innerer Schauung. «Wie ein Traum nach dem Erwachen sind sie, o Herr, ihr Bild verschmähest du . . . Aber ich bin immer bei dir, du hältst mich an meiner rechten Hand, mit deinem Rat wirst du mich leiten und danach in Herrlichkeit annehmen¹⁾. Wen sollt' ich suchen im Himmel, wo neben dir mir nicht mag gefallen die Erde? Mag schwinden mein Fleisch und mein Herz: meines Herzens Fels und mein Teil ist Gott in Ewigkeit.» Mit zaghaften Ausdrücken ist hier der Gedanke der persönlichen Unsterblichkeit im Sinn der schlechthin dauernden Gottesgemeinschaft angedeutet. Von Scheol ist nicht die Rede; man fühlt, diese Vorstellung ist für das persönliche Zukunftsbild des Dichters abgetan. Gottes Nähe ist ihm das ewige Los des Frommen, Gottes Ferne das der Gottlosen.

Die gleiche Höhe des religiösen Blickpunktes wie die allgemeinen Aussagen der Unsterblichkeitshoffnung setzen die andern, die von einer Auferstehung reden, voraus. Vor allem ist Ezechiel²⁾ zu nennen. Seine erhabene Vision des leichenbedeckten Schlachtfeldes läßt eine vollendete Skepsis gegenüber der endgültigen Wirklichkeit des Todes erkennen, wenn Jahwe's Frage ergeht: «Menschensohn, werden diese Gebeine leben?» Und es folgt die einfache, doch so überaus tiefe Antwort: «Herr Jahwe, du weißt es!» Die Auffassung des Todes ist rein religiös geworden³⁾. Alle intellektuellen Bedenken gehen im Gottesbewußtsein unter: bei Jahwe steht das Geheimnis des Todes. Die schlichte Größe dieses ezechielischen Gedankens ist gleich hoch, wenn nicht vielleicht höher zu werten als die weiteren auf die Totenauferstehung bezüglichen Aussagen des A. T. s. Wie weit sie unter dem Einfluß fremder Religiosität stehen, bleibe unerörtert. Daß wesentliche Prämissen sich in der israelitischen Religion nachweisen lassen, hat das Bisherige gezeigt.⁴⁾ Hervorzuheben ist, daß der Auferstehungsgedanke

¹⁾ Duhm «entrücken», vgl. Ps 49₁₆. — ²⁾ Ez 37₃. — ³⁾ Aehnlich Hi 14₁₃ f. — ⁴⁾ Vgl. auch Bertholet, Zur Frage des Verhältnisses von

in Israel ethisch verwertet ist: Lohn und Strafe wird bei der Auferstehung geerntet. Die Zuversicht der Frommen spricht eine Stelle der sog. Jesajaapokalypse aus:¹⁾ «Deine Toten (d. h. deine Frommen) werden leben, meine Leichname²⁾ werden aufstehen. Erwachet und jauchzet, die ihr im Staube liegt!»³⁾ Der Sinn deckt sich weithin mit dem der berühmten Stelle Daniel 12: «Viele von denen, die im Erdenstaub schlafen, werden erwachen: die einen zu ewigem Leben, die andern zu Schmach und ewiger Abscheu.»⁴⁾

Dieser Art sind die Etappen auf dem Weg zu Jes 25: «Vernichten wird Jahwe den Tod für immer». Nachdem der Volksgott zum Weltgott geworden, ist auch das Todesproblem gelöst.

Damit sei es genug. Die jüdische Eschatologie weiter ins Einzelne zu verfolgen, ist nicht mein Zweck; ich darf den Ueberblick über die israelitischen Todesanschauungen an diesem Punkt der Entwicklung, der schon über das A. T. hinaus weist, abschließen. Eins aber sei noch bemerkt: So stark auch das spätere Judentum den Gedanken der Todesüberwindung in der Gestalt des Messias, der den Tod beseitigen wird, ausgeprägt und in nationalem Sinn eingengt hat, so verflacht ihm doch nie das Gefühl für den ungeheuren Ernst und das schwere Leid, die im Todesschicksal beschlossen sind. Die Synthese der herben, schmerzlichen Gegensätze, durch welche die Geschichte der Auffassung des Todes in Israel am Ende der alttestamentlichen Entwicklung zu einem Abschluß gebracht wird, ist in besonders zarter und erhabener Gestaltung an einem Midrasch zur Erzählung vom Tode des Mose zu ersehen.⁵⁾ Der persischem und jüdischem Auferstehungsglauben (Festschrift für Fr. C. Andreas 1916, S. 51–62). — ¹⁾ Jes 26¹⁹. Vgl. Hölscher, Gesch. d. isr. u. jüd. Rel. 1922, S. 156, Anm. 26. — ²⁾ M. sg. — ³⁾ Welche Bedeutung das Auferstehungsdogma zur Zeit der Mischna hatte, zeigt Sanh 10¹: Wer sagt: es gibt keine Auferstehung der Toten, hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt. — ⁴⁾ Dan 12¹³ ist der Ausdruck nicht sicher zu deuten. Auch Hi 19²⁵ f. darf hier nicht verwertet werden. — ⁵⁾ Deb. rabba 11; Wünsche 1882, S. 117. Vgl. auch Weber, Jüdische Theologie 1897, S. 337.

Heilige ruft die Seele, den Leib des Mose zu verlassen. Die Seele aber liebt den Leib des Mose und will ihn nicht verlassen: «Ich bitte dich inständig, laß mich wohnen im Leib des Mose! — Da küßte ihn der Heilige und nahm seine Seele durch den Kuß des Mundes weg. Und der Heilige weinte.» Ein überaus tiefer und edler Gedanke: der Tod ein Schmerz, selbst der Tränen Gottes wert! Aber dieser Schmerz ist im versöhnenden Kuß verklärt. Das ganze Weh, das der Tod in den Seelen Israels aufgewühlt hat und das in den alttestamentlichen Schriften noch so wenig überwunden ist, scheint in diesem Midrasch nachzuzittern und seine erlösende Vollendung zu empfangen.

Die Geschichte des Todes in Israel lehrt, daß ohne religiöse Durchdringung der letzten Fragen das menschliche Leben unerträglich wird. Die einfache Grabhaustheorie konnte nur so lange befriedigen als die animistische Weltanschauung zu Recht bestand. Der Jahwismus, indem er jene beseitigte, stellte das Todesproblem von neuem, ohne für seine Lösung zunächst hinreichende religiöse Kraft und positive Werte aufzubringen. So hat der rationale Versuch, das Problem zu ignorieren, Israel immer tiefer in seelische Not hineingestoßen. Nur das irrationale Vertrauen zur Größe Jahwe's öffnete schließlich den Weg zur Lösung.



Nachtrag zu S. 25: H. Schmidt, Marti-Festschr. 1925, S. 253 ff. vertritt die Deutung von 'ôb als eines Gerätes, etwa dem Schwirrholtz Primitiver entsprechend. Tatsächlich ist 'ôb als Gegenstand durch 2 Kg 21₆ 23₂₄ gesichert. Der von da aus postulierte Sinn des Wortes, der bes. auch für 1 Sam 28 wahrscheinlich ist, erschwert indes das Verständnis von Jes 8₁₉ 29₄ Lev 20₆ (sanah!), wo m. E. sicher Totengeister gemeint sind. Anderwärts ist er nicht mehr als möglich. Man nannte 'ôb vielleicht beides, den Geist wie das Werkzeug, mit dem man ihn zitierte, ähnlich dem Sprachgebrauch etwa von Aschera. (Uebrigens gelten auch manche Tjurunga's als verwandelte Leiber der Urwesen, Söderblom, Werden d. Gottesgl., S. 48, so wenig ich hier auf Parallelisierung Wert lege.)

Altes Testament.

Bennewitz, Fritz.

Die Sünde im alten Israel 1907. XII, 271 S. 5.—

Bruno A.

Gibeon. 1923. VII, 152 S. 3.50

— Micha u. die Herrscher aus der Vorzeit. 1923. IV. 175 S. 5.—

Caspari, Wilhelm.

Die Bedeutung der Wortsippe. 1908, XI, 171 S. 4 —

Dächfels Bibelwerk. Auslegung d. Heil. Schrift Alten u. Neuen Test. meist in Aussprüchen d. bedeut. Gelehrten aus allen Zeitaltern d. Kirche.

I. Bd. Fünf Bücher Moses (Pentateuch). VIII u. 640 S. m. 13 Abbild. 7.—, in Ganzleinen geb. 10.—

II. Bd. Buch Josua, Buch der Richter, Buch Ruth, 1. u. 2. Buch Samuelis, 1. u. 2. Buch v. d. Königen, 1. u. 2. Buch der Chronica, Buch Esra, Buch Nehemia, Buch Esther, Apokryph. Bücher d. Maccabäer. 1006 S. mit 25 Abbild. 11 —, in Ganzleinen geb. 14.—

III. Bd. Lehrbücher Hiob, Psalter, Sprüche, Prediger u. Hohelied Salomonis, Apokryph. Bücher Jesus Sirach u. Weisheit Salomonis. 733 S.

8.—, in Ganzleinen geb. 11.—

IV. Bd. Propheten Jesaja, Jeremia, Hesekiel, Daniel u. 12 kleine Propheten. 954 S. m. 4 Abbild.

10.—, in Ganzleinen geb. 13.—

Frey, Johannes.

Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel.

Eine religionsgeschichtl. Untersuchung. 1898. VI, 244 S. 3.75

Fries, Samuel Andreas.

Die Gesetzesschrift des Königs Josia. Eine kritische Untersuchung. 1903 78 S. 1.80

Hölscher, Gustav.

Kanonisch und Apokryph. Ein Kapitel aus der Geschichte des alttest. Kanons. 1905. 77 S. 2.—

Jirku, Anton.

Die Dämonen und ihre Abwehr im Alt. Testam. 1912. VIII. 99 S. 2.40

Jirku, Anton.

- Materialien z. Volksreligion Israels. 1914. VIII, 150 S. 3.60
- Die älteste Geschichte Israels im Rahmen lehrhafter Darstellungen. 1917. VI, 173 S. 4.50
- Altoriental. Kommentar z. Alten Testament 1923. XIV, 254 S. 7.—, geb. 9 —

Kegel, Martin.

Die Kultus-Reformation des Josia. Die Aussagen der modernen Kritik über II. Reg. 22, 23 kritisch beleuchtet. 1919. VI, 127 S. 3.50

Kittel, Rudolf.

- Ueber die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe d. hebräischen Bibel. 1902. 86 S. 2.—
- Die orientalischen Ausgrabungen und die ältere biblische Geschichte. 5. Aufl. 1908. 52 S. —.90
- Die Psalmen Israels nach d. Versmaß der Urschrift verdeutscht. 1915. VIII, 225 S. 2.50

Klostermann, August.

- Der Pentateuch. Beiträge z. f. Verständnis u. f. Entstehungsgeschichte 1893. VIII, 447 S. 8.—
- Neue Folge. 1907. IV, 583 S. 10.—

Kommentar zum Alten Testament. Unter Mitwirkung von

Prof. D. A. Alt-Leipzig, Prof. D. Fr. Baumgärtel-Rostock, Prof. D. Dr. Fr. Böhl-Groningen, Prof. D. Dr. W. Caspari-Kiel, Prof. D. J. Hempel-Halle, Prof. D. J. Herrmann-Münster, Priv.-Doz. Hans Hertzberg-Berlin, Geh.-Rat Prof. D. R. Kittel-Leipzig, Geh.-Rat Prof. D. E. König-Bonn, Prof. D. O. Procksch-Greifswald, Geh.-Rat Prof. D. W. Rothstein-Münster i. W., Lic. Ed. Sachsse-Münster, Prof. D. W. Stärk-Jena, Prof. D. P. Volz-Tübingen, Prof. D. Fr. Wilke-Wien herausgeg. von Geh.-Rat Prof. D. Dr. **Ernst Sellin**, Berlin.

I. Genesis übersetzt u. erklärt von Prof. D. Dr. O. Procksch-Greifswald 2./3. Aufl. 1924. X, 584 S. 15.50, geb. 18.—

III. Deuteronomium eingeleit., übers. u. erkl. v. Geh. Rat Prof. D. Dr. E. König-Bonn 1917. VIII, 248 S. 6.—, geb 8.50

VII. Die Samuelbücher übersetzt u. erklärt von Prof. D. Dr. Wilhelm Caspari-Breslau. 1925. Im Druck

X. Jeremia übersetzt u. erklärt v. Prof. D. Paul Volz-Tübingen 1922. LIII, 445 S. 11.—, geb. 13.50

Kommentar zum Alten Testament.

XI. Ezechiel übersetzt u. erklärt von Prof. D. J. Herrmann-Münster. 1924 XLVI, 304 S. 9.—, geb 11,50

XII. Das Zwölfprophetenbuch übersetzt und erklärt von Geh.-Rat Prof. D. Dr. Ernst Sellin-Berlin 1922. IX. 568 S. 12,60, geb. 15.—

XIII. Die Psalmen übers. u. erklärt von Geh.-Rat Prof. D. Dr. R. Kittel-Leipzig. 3./4. Aufl. 1922. LVII, 462 S. 12.—, geb. 14,50

Chronik von W. Rothstein. 1925. Im Druck

Rönig, Eduard.

Die moderne Pentateuchkritik und ihre Bekämpfung. 1914. V, 106 S. 2,80

Lotz, Wilhelm.

Die biblische Urgeschichte in ihrem Verhältnis zu den Urzeitsagen anderer Völker, zu den israelitischen Volkserzählungen und zum Ganzen der Heiligen Schrift 1907. IV, 73 S. 1,50

— Hebräische Sprachlehre. Grammatik, Vokabular u. Übungsstücke, sowie ein „Merksblatt“. 3. durchges. u. verm. Aufl. 1920. VI, 190 S. kart. 4.—

Maurer, Friedrich.

Völkerkunde, Bibel und Christentum I. Völkerkundliches aus dem Alten Testament. 1905. VII, 251 S. 5.—

Molsen, Ulrich.

David als religiöser u. sittlicher Charakter. 1917. V, 56 S. 1,20

Oettli, Samuel.

Der Kampf um Bibel und Babel. 4. erweit. Aufl. mit Berücksichtigung des 2. Vortrages von F. Delitzsch. 1903. 41 S. —,80

Pfeiffer, Adolf.

Beiträge z. Verständnis d. Prophetentums in Israel. Heft 1. Abraham, der Prophet Jehovas. 1907. 102 S. 1,20, geb. 1,80

Sellin, Ernst.

Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte.

I. Jahwes Verhältnis z. israelit. Volk und Individuum nach alt-israelit. Vorstellung. 1896. VIII, 240 S. 4.—

II. Israels Güter und Ideale. 1. Hälfte. 1897. VIII, 314 S. 6.—

Sellin, Ernst.

- Serubbabel. Ein Beitrag z. Geschichte d. messian. Erwartung u. d. Entstehung des Judentums. 1898. VI, 216 S. 4.50
- Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil. 2 Bde. 10.—
 - I. Der Knecht Gottes bei Deuterocesaja. 1901. IV, 302 S. 6.50
 - II. Die Restauration d. jüdischen Gemeinde in d. Jahren 538—516. — Das Schicksal Serubbabels. 1901. IV, 199 S. 4.50
- Die Spuren griechischer Philosophie im A. T. 1905. 32 S. —.60
- Das Rätsel des deuterocesajanischen Buches. 1908. IV, 150 S. 3.—
- Gilgal. Ein Beitrag zur Geschichte der Einwanderung Israels in Palästina. 1917. 114 S. 2.40
- Das Problem des Hiobbuches. Vortrag gehalten auf dem theol. Lehrkursus f. Feldgeistliche in Riga am 13. 3. 1918. 1919. 74 S. 1.80
- Das Alte Testament u. die evangel. Kirche. 1921. 103 S. 2.40
- Wie wurde Sichem eine israelitische Stadt? 1922. 84 S. 2.—
- Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte. 1922. IV, 158 S. 4.—

Theologie der Gegenwart

herausgegeben von

W. Eichrodt=Basel, **Georg Grönmacher**=Münster, **Hans Haas**=Leipzig,
Renatus Hupfeld=Bonn, **Julius Jordan**=Berlin, **Fr. Mahling**=
 Berlin, **Hans Preuß**=Erlangen, **H. W. Schomerus**=Kiel, **Hermann**
Strathmann, Erlangen, **Wilh. Vollrath**=Erlangen.

Jährlich 12 Hefte. Ganzjährlich 4.50.

Für den Jahrgang 1925 sind folgende Hefte vorgesehen:

- 1: Philosophie. Erschienen.
- 2: Geistesleben, Kultur, allgemeine Religionswissenschaft. Erschienen.
- 3: Dogmatik und Ethik. Erschienen. 4. Kirchengeschichte I. Erschienen.
- 5: Kirchengeschichte II. 6. Kirchengeschichte III.
- 7: Kirchengeschichte IV und Christliche Kunst.
- 8: Praktische Theologie, R. Hupfeld.
 Neußere Mission, H. W. Schomerus.
- 9: Pädagogik, Erbauungs- und Schöne Literatur, J. Jordan.
- 10: Altes Testament, W. Eichrodt. Innere Mission, Fr. Mahling.
- 11: Neues Testament, H. Strathmann.
- 12: Religionsgeschichte, H. Haas.

Neue Kirchliche Zeitschrift.

in Verbind. mit Prof. D. Dr. **Th. v. Zahn** u. Präsident der ev.-luth. Kirche in Bayern D. **Friedrich Veit** und Landesbischof D. **Ludwig Ihmels**,
Dresden, wie hervorrag. Theol. aller lutherischen Landeskirchen
herausgegeben von Lic. **Johannes Bergdolt**.

Jährl. 12 Hefte. Jedes Heft ca. 80 Seiten stark. Preis pro Semester M. 5.70'

Inhalt von Jahrgang XXXVI (1925).

Heft 1: D. Veit, Zum Neuen Jahre. — Dr. F. Brunstäd, Zur Gewissheitsfrage. — D. Lemme, Moralischer Atheismus. — Lic. Paul Mezger, Noch einmal die Gottesnamen im Hebräisch.

Heft 2: Lic. Paul Mezger, Noch einmal die Gottesnamen im Hebräisch. Fortsetzung. — D. Zänker, Die Bewertung der Sakramente. — D. Bachmann, Die Bayern-Verträge zwischen Staat und Kirche.

Heft 3: Dr. Heinrich Oftertag, Gottesbeweis u. Gotteschau. — Dr. Hans Leube, Die Entscheidungsjahre der Reformbestrebungen Ph. J. Spencers. — D. Dr. W. Caspari, Die Gottesgestalt in Daniel. — Dr. Armin Hase, Vorschläge zur Auseinandersetzung über das Kirchschulheh.

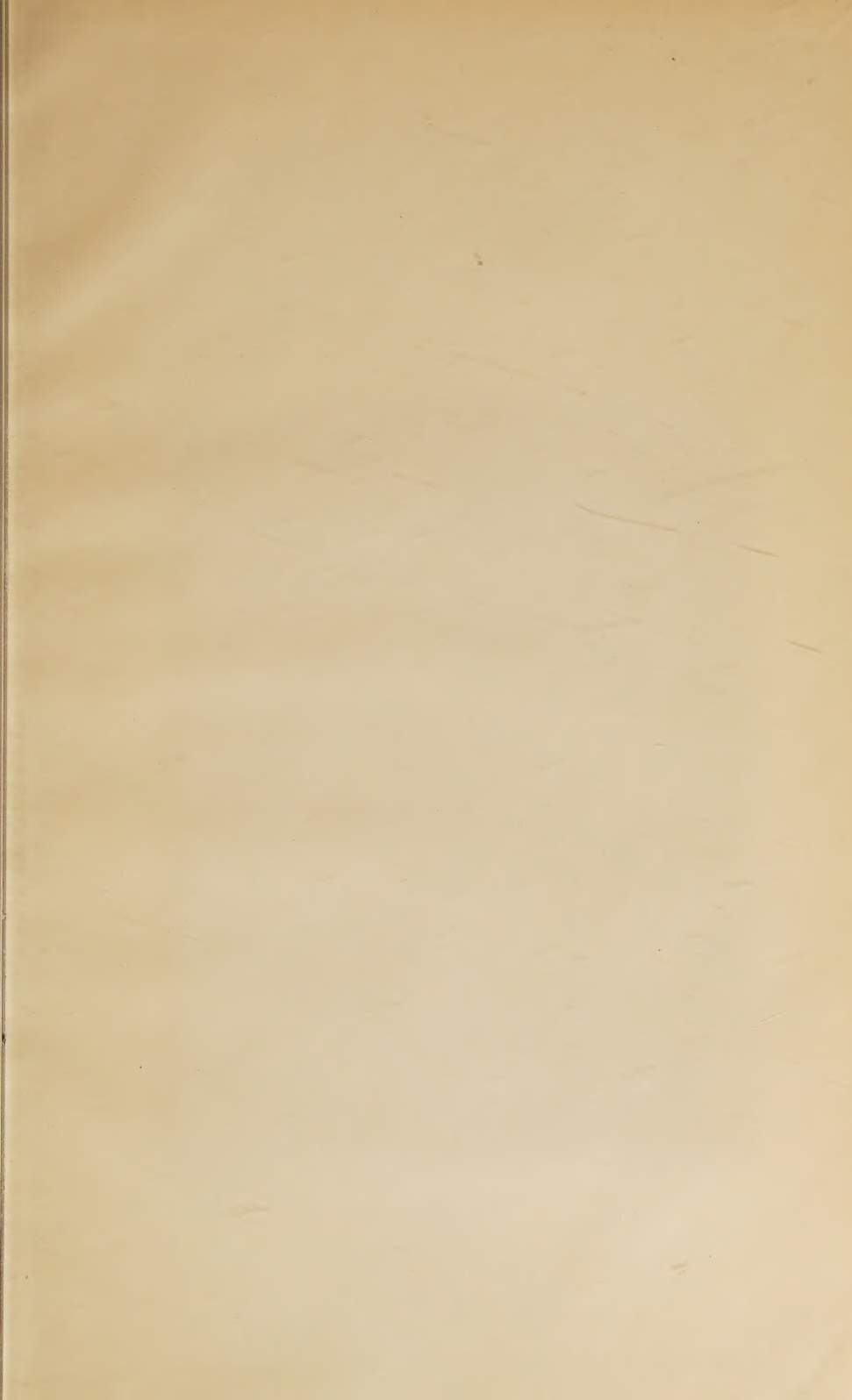
Heft 4: Lic. Maria Kliefoth, Gesetz u. Evangelium in der altlutherischen Dogmatik. — Geh. Oberstudienrat Martin Wagner, Der Menschensohn. — Superintendent Lic. Garrelts, Einer der letzten Briefe Melancthons.

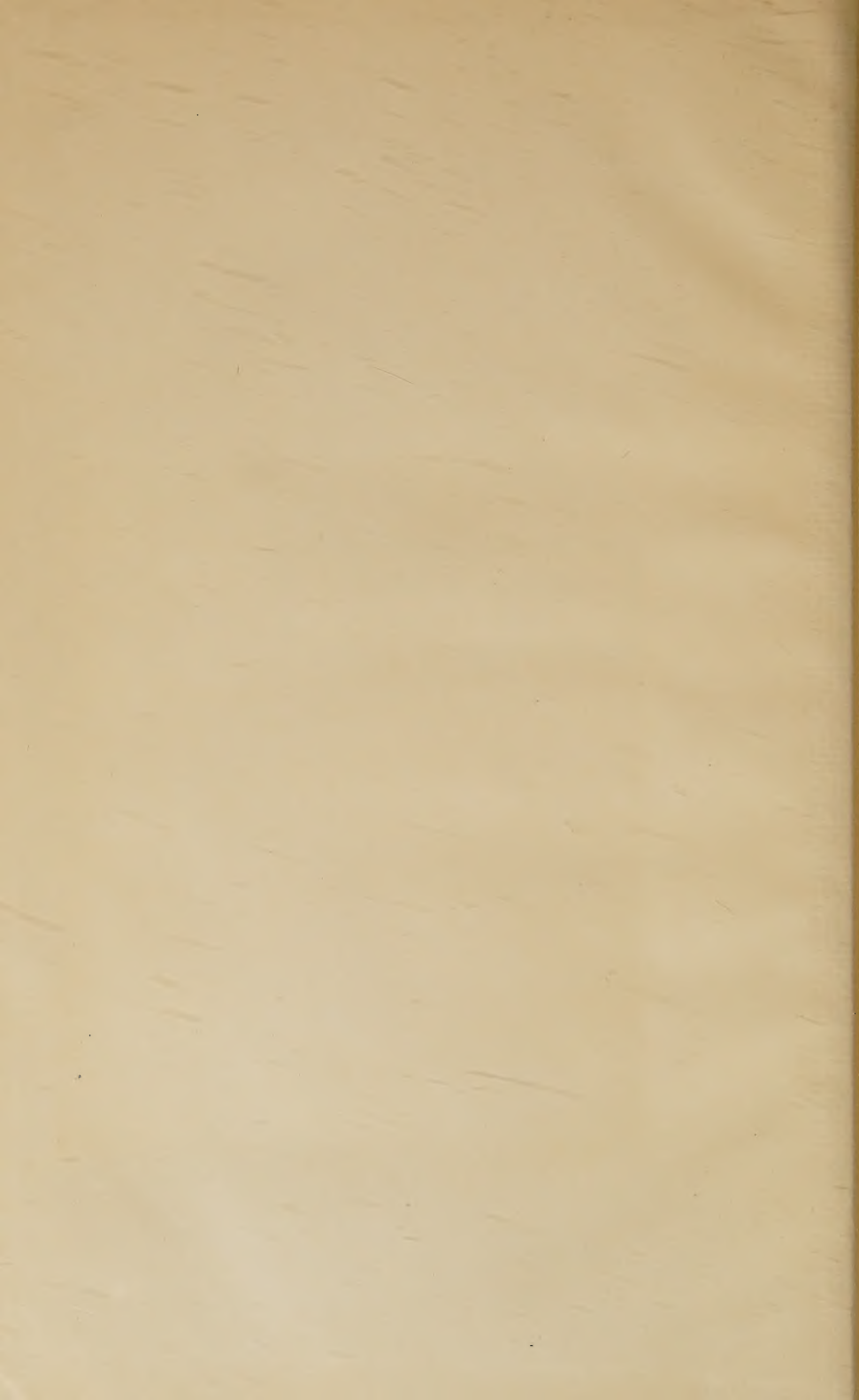
Heft 5: Geh. Konsistorialrat Prof. D. Dr. Paul Feine, Halle, Jesus und Paulus. — Pfarrer A. Stiefenhofer, Altshausen (Wrttbg.), Die Humanität des ethischen Idealismus und der christl. Liebe. — Studienrat Lic. Johannes Bergdolt, Würzburg, Zeitschriften-Rundschau.

Heft 6: Geh. Rat Prof. D. Dr. E. Mirbt, Göttingen, Das bayerische Konkordat vom 29. März 1924. — Pfarrer D. Hermann Steinlein, Ansbach, Kritische Bemerkungen zu Grifars „Deutschem Luther“. — Studienrat Lic. Joh. Bergdolt, Würzburg, Zeitschriften-Rundschau.

Heft 7: Kirchenrat Sperl, Zentralfragen des Christenqlaubens im Licht moderner Psychologie. — Prof. D. D. Brocksch, Die Geschichte als Glaubensinhalt. — Th. Schlatter, Gallio und Paulus in Korinth. — Studienrat Lic. Johannes Bergdolt, Zeitschriften-Rundschau.

Buchdruckerei B. Pöhler,
Osterfeld (Thür.).





236.018

Q33



C0-AVV-609

